2025 174

Toplum ve Bilim

YAŞAMÖYKÜSÜ İNCELEMELERİ

Odysseia destanında otobiyografik imkânlar — *Nazile Kalaycı*

Edebiyat tarihi yazımında feminist biyografinin imkânları — *Zeynep Tek*

'70'ler devrimcileri: Bir hafıza dökümü — *Tanıl Bora*

Kürt biyo-kurgularında alternatif tarih yazımı — *Ahmet Ataş*

1960'lar Türkiye'sinde Amerikalı antropologlar — *Ali Sipahi*

İstanbul'da deprem riski bağlamında afet öncesi hareketlilik — *Sude Şimşek-Didem Danış*

Toplum ve Bilim

SAYI 174 • 2025

Burak Onaran
Bu sayıda...
"Başka gözlere sahip olmak":
Yaşamöyküsü çalışmalarının tarihine ve potansiyellerine dair 3

Nazile Kalaycı
Odysseus'un otobiyografisi:
***Odysseia* destanında otobiyografik imkânlar** 13

Zeynep Tek
Edebiyat tarihi yazımında feminist biyografinin imkânları 44

Tanıl Bora
'70'ler devrimcileri: Bir hafıza dökümü 67

Ahmet Ataş
Kürt biyo-kurgularında alternatif tarih yazımı,
psiko-politik yolculuk modelleri, nekrolojik söylemler ve ulusal yas 92

Ali Sipahi
Gelişigüzel bir *terra incognita*da kesişen hayatlar:
1960'lar Türkiye'sinde Amerikalı antropologlar 125

Sude Şimşek - Didem Danış
Kolektif çaresizlik, bireysel çözümler:
İstanbul'da deprem riski bağlamında afet öncesi hareketlilik 156

ABSTRACT (İngilizce Özetler) 176

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK FOTOĞRAFI:
İsmet Melenağzı

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENLERİ
Menderes Çınar, Nilgün Toker

YAZI KURULU
Olcay Akyıldız, Polat S. Alpman
Seda Altuğ, Eylem Ümit Atılgan
İlker Aytürk, Asena Günal
Burak Onaran, Göze Orhon
Serdar Tekin, Ömer Turan
Ebru Voyvoda

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora, Ayşe Buğra
Ahmet İnsel, Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak, Semih Sökmen

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Aybars Yanık

SAYI EDİTÖRÜ
Burak Onaran

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

KAPAK
Suat Aysu

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI
Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44870
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak,
No: 6/41, Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38

CİLT
Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak,
No: 6, Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 00 04

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3,
Seyhan Apartmanı, Harbiye Mahallesi,
Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim,
Social Sciences Abstracts (EBSCO),
Sociology Source Ultimate (EBSCO),
Historical Abstracts (EBSCO)
veritabanlarında yer alır.

Bu sayıda... "Başka gözlere sahip olmak": Yaşamöyküsü çalışmalarının tarihine ve potansiyellerine dair...

Toplum ve Bilim'in bu sayısını yaşamöyküsü incelemelerine ayırıyoruz. Dosya konusunu belirlerken bir yandan özellikle son çeyrek yüzyılda, insan ve toplum bilimlerinde ve yayın dünyasında oto/biyografilere, hatıratlara, günlüklere, mektuplara, sözlü tarihe, otokurmacaya yönelik artan ilgiyi göz önünde bulundurduk; diğer yandan ise yaşamöyküsü odaklı çalışmaların bize dünyayı başka gözlerle gösterebilme potansiyeline dikkat çekmeyi hedefledik. "Başka gözler" metaforunu *Kayıp Zamanın İzinde*'den alıyorum. "Tek gerçek seyahat (...)" diyor Marcel Proust, "başka gözlere sahip olmak, dünyayı bir başkasının, yüzlerce başka kişinin gözleriyle görmek, her birinin gördüğü, her birinin içerdiği yüzlerce dünyayı görmektir" (Proust, 2010: 2338). Yıldızlara, yeni dünyalara gitsek bile duyularımızı beraberimizde taşıdığımız sürece orayı kavrama şansımız olmadığını anlatıyor. Romanın anlatıcı karakteri Marcel'in ağzından dökülen bu görece meşhur sözlerin bağlamı farklı aslında. Marcel bizi o seyahate ancak sanat eserlerinin çıkarabileceğini iddia ediyor. Proust'a itiraz etmeden, bu meziyetin sosyal bilim çalışmaları için de geçerli olması gerektiğini söyleyebilir miyiz? Bildiğimizi sandığımız evrenin içindeki "yüzlerce dünyanın" üzerindeki örtüyü aralamak nitelikli çalışmaların bir alameti değil midir? Dünyanın, insan deneyiminin farklı yönlerini tanımamızı sağlayan tek bir araştırma metodu yok elbette. Ama biyografiler ve otobiyografik malzemelerden hareket eden çalışmalar, ampirik temelli bir hakikat anlayışıyla okuru ve araştırmacıyı başkasının gözleriyle görmeye en kuvvetli biçimde davet edenler olsa gerek.

Yaşamöyküsü incelemelerinin sağladığı bu imkânın her zaman aynı derecede takdir edildiği söylenemez. Batı Avrupa'da, tarihin bilimsel bir disiplin olarak yeniden yapılanmakta olduğu 19. yüzyılda, biyografisi yazılmaya layık bulunanlar, ancak yaşadıkları döneme yön verdiği, ulusunun kurucusu olduğu düşünülenler veya dönemin/ulusun tayin edici özelliklerinin taşıyıcısı olarak kabul görenlerdir. Biz-

zat Leopold von Ranke'nin ifadesine müracaat ederek özetlersek, biyografi yazmak ancak "kişisel varoluş evrensel-tarihsel bir boyut kazandığında" anlamlı bulunmaktadır (Loriga, 1996: 217). Üstelik bu yaklaşım sadece biyografların tercihlerini, metinlerinin kurgusunu belirlemekle kalmaz, kendi hayatını yazmaya koyulanların kalemine de tesir eder. Charles Dickens'ın otobiyografisini yarım bırakıp, notlarını biyografisini yazacak olan John Forster'a devretmesinin bir nedeni de samimi itiraflarının "ulusal bir hazineyi zedeleyeceği" vehmidir mesela (Hervouet-Farrar, 2018). Böylesi bir çerçeveye sıkışmış oto/biyografi yazınının hedefi farklı dünyalara kapı açmak veya dünyayı "başkalarının gözüyle" görmemizi sağlamak değildir haliyle. Tutarlı veya ereği başından tayin edilmiş örnek hayat hikâyelerinin işlevi, kişisel olanda muteber ulusal nitelikleri göstermek ve buradan soyutlamayla cari evrensel kaideleri ispat etmektir daha ziyade. 20. yüzyılda oto/biyografi yazınında gelişen yeni yönelimlere ve "kadim" usule dair kökten eleştirilere rağmen büyük adamların örnek ve tutarlı hayatları anlatıları, özellikle popüler oto/biyografilerde kuvvetli bir damar olarak var olmaya hâlâ devam ediyor.

Siyasetin kitleselleştiği, sanayi toplumu formasyonunun yaygınlaştığı, topyekûn savaşların ardı ardına geldiği 20. yüzyılın ilk yarısında, politik ve toplumsal dönüşümlere paralel olarak sosyal bilimcilerin de dikkati geniş nüfus gruplarına yönelir. Amaç toplumsal değişim ve kolektif deneyimin örüntülerini izah edebilmektir. 1930'lardan itibaren yapısalcı yaklaşımın giderek baskın hale gelmesinin de katkısıyla, biyografilere ve benlik belgelerine olan alaka iyice azalır. Giovanni Levi'nin satirik bir tonla tespit ettiği üzere, bu dönemde "tarihsel bir olayı bireyi hiç hesaba katmadan anlatabilmek" mümkündür (Levi, 1989: 1325). Yalnız, yaşamöyküsü çalışmalarının göreli itibar kaybına rağmen, yüzyılın ilk yarısının mutlak bir "gerileme anlatısı" kalıbına sıkıştırılamayacağını da unutmayalım. Biyografi odaklı yaklaşımı zihniyet tarihiyle, psikolojiyle bir araya getiren ilk önemli çalışmalar bu dönemde ortaya çıkar. Sigmund Freud'un psikobiyografinin kurucu eseri olarak kabul edilen Leonardo Da Vinci kitabını (1910); Lucien Febvre'in zihniyet tarihi odaklı Martin Luther (1928) ve Rabelais (1942) biyografilerini bu bağlamda hatırlayabiliriz (Nolan, 2023: 130-138, 145-156).

Sosyolojide yaşam tarihi (*life history*) merkezli yaklaşımın 1920'ler ve 1930'larda, Chicago okulunda ortaya çıkan erken örnekleri ise sıradan insanların benlik belgelerine gösterdikleri alaka nedeniyle özel bir dikkati hak ediyor. Kişisel yaşam kayıtlarını "mükemmel sosyolojik materyal" olarak gördüklerini belirten William I. Thomas ve Florian Znaniecki'nin, Polonyalı göçmenlerin mektuplarını kaynak olarak kullanan eseri *The Polish Peasant in Europe and America* (1918-1920, *Avrupa ve Amerika'daki Polonyalı Köylüler*) bu yaklaşımın öncü eseridir (Plummer, 2001: 40; Stanley, 2010). 1920'ler ve 1930'larda Chicago okulunda yaşam tarihi merkezli iz bırakan başka çalışmalar da yapılır. Kendisi de evsiz bir aileden gelen Nels Anderson'ın 1923'te yayımlanan kitabı *Hobo: Evsiz Adamın Sosyolojisi* Chicago'daki evsizlerin deneyimlerini, yaşam öykülerini odağa alan, katılımcı gözlem yönte-

miyle yapılmış bir çalışmadır.[1] Clifford Shaw'ın *The Jack Roller: A Delinquent Boy's Own Story* (1930, *Jack Roller: Suçlu Bir Çocuğun Kendi Hikâyesi*) başlıklı kitabı ise şehirdeki genç suçluluğunu Stanley takma adıyla andığı gencin biyografisi üzerinden ele alır. Stanley'nin anlatımından kendi hayat hikâyesi kitabın temel sosyolojik verisidir. Ne var ki, takip eden on yıllarda, diğer disiplinlerde olduğu gibi sosyolojide de benlik belgelerine olan ilgi azalır ve yaşam tarihi yaklaşımı popülaritesini kaybeder (Plummer, 2001: 103-117).

Howard S. Becker, *The Jack Roller*'ın 1966 yılındaki baskısına yazdığı önsözde sosyoloji disiplini içerisindeki gelişmelerden hareketle bu değişimin nedenlerini açıklar. Sosyoloji ile sosyal psikoloji arasındaki mesafe açıldığı, araştırmaların odağı bireysel deneyimler yerine yapısal değişkenler ve işlevsel analizlere kaydığı için yaşamöyküsü çalışmalarının ürettiği veriler kullanışlı görülmemektedir. Becker sosyolojik araştırmanın ne kadar katmanlı, kompleks bir iş olduğu anlaşılırsa yaşam öyküsü metodunun değerinin, çok yönlülüğünün yeniden fark edilebileceğini ummaktadır (Becker, 1966: xvi-xviii). Bir anlamda, sosyolojinin "başkasının gözleriyle görebilme" yeteneklerini geri kazanmasını temenni etmekte gibidir.

Sosyal bilimlerde metodolojik eğilimlerin tarihsel seyrine dair bildiklerimizden hareketle geriye dönüp baktığımızda, Becker'ın önsözü yazdığı zamanlarda bu dileğinin gerçekleşmesine az zaman kaldığını, hatta yaklaşan değişimin düşünsel iklimde görünür hale gelmekte olduğunu söyleyebiliriz. Nihayetinde 1960'larda bilimin ve bilimsel bilginin toplumsal, kültürel boyutları olduğu, hatta dünya hakkında bildiklerimizin insanların kavrayışı dolayımından geçtiği görüşü yaygınlaşmaktadır. E.H. Carr, 1961'de yayımladığı ve dönemin historiyografik klasikleri arasında yer alan *Tarih Nedir?* başlıklı kitabında "bilim" olma iddiasının anlamını tarihçiler zaviyesinden ele alırken bunu açıkça gösterir. Carr, 19. yüzyılın mutlak objektif tarih anlayışının artık kabul görmediğini, geçmişin tam anlamıyla kavranabilir veya temsil edilebilir olmadığını tespit eder. Tarihsel bilginin, kaynakların ve tarihçinin araştırma konularının belirlenmesi sürecinin subjektif, kültürel, zamansal ve politik boyutları olduğuna işaret eder. Ayrıca yaklaşan historiyografik değişimin sıradan insanların tekil deneyimlerini de tarihin saygın konuları arasına getireceği günlerin çok uzak olmadığını öngörür (Carr, 1991).

Bilimsel bilginin yapısındaki subjektif katmanların açığa çıkarılması, bireyin, tekil deneyimlerin, kavrayışların anlaşılmasının giderek daha fazla önemsenmesi gibi paradigma değişiklikleri dönemin politik, ekonomik ve toplumsal değişimleriyle ilişkilidir. 1960'lar dünyasında, sanayi toplumundan ve tarım toplumundan farklı olarak bireyler kendi kimliklerini seçmek için daha fazla alana ve hatta sorumluluğa sahiptir. Tüketim toplumu, özelikle kentlileri farklı kimliklerden kendilerine mahsus bir kolaj yapmaya, "kendilerinin otantik bir versiyonunu" yaratmaya davet

1 Nels Anderson, kitabının 1961 baskısına yazdığı önsözde çalışmayı hazırladığı yıllarda ne kendisinin ne etrafındakilerin "katılımcı gözlemcilik" kavramını duyduğunu, ama o dönemde "bu tip araştırmaların Chicago'da" revaçta olduğunu not eder (Anderson, 2017: 13-14).

etmektedir (Rustin, 2000: 33). 1960'lar sivil hak hareketleri, feminizmin yeni dalgası, bağımsızlıklarını kazanan eski sömürge ülkeleri, modern ilerleme idealinin, çizgisel-ilerlemeci tarih anlayışının sorgulanmasına, dolayısıyla tarihin çoğullaşmasına verdiği imkânla kimlik politikalarının yükseleceği zemini oluşturur. Bu gelişmeler 1970'lerde emareleri görülmeye başlanan, 1990'larda iyice pekişen biyografik dönemecin (*biographical turn*) tarihsel arka planının asli parçalarıdır. Buna 1990'larda ütopyaların çözülmesinin, yükselen nostalji dalgasının ve yaşamöyküsü çalışmalarının yaygınlığının arttığı 2000'lerde de hakikat sonrası (*post-truth*) tartışmalarının ekleneceğini unutmayalım... Özetle, kolektif deneyime, yapısal olana yönelen dikkat, yüzyılın ilk yarısında yaşamöyküsü merkezli yaklaşımların gözden düşmesine zemin hazırlarken, 1960'larla beraber bireye/bireyselleşmeye, kültürel göreliliğe, kimliklere verilen önemin artması da yaşamöyküsü çalışmalarının –tabii yeni biçimlerde– yaygınlaşmasını kolaylaştırır.

Biyografik dönemecin anlamını, metodolojik olarak ana özelliklerini nasıl tarif edebiliriz peki? Yaşamöyküsü çalışmalarının 1960'lardan itibaren ayak izlerini gördüğümüz yükselişi sosyal bilimler alanındaki tek gelişme değildir elbette. Bu yaklaşımın yeniden itibar görmeye başlaması, aşağı yukarı çeyrek yüzyıla yayılan (1960-1985) bir "dönemeçler" döneminde ortaya çıkan paradigma ve perspektif değişiklikleriyle yakından ilişkilidir. 1960'lardan itibaren hakikatin dil aracılığıyla kurulduğu fikrinin egemen olması (dilbilimsel dönemeç - *linguistic turn*) biyografik dönemecin de üzerine oturacağı zeminin temelini kurar. 1970'lerin sonlarından itibaren anlamı dilden ziyade anlatıda aramaya işaret eden, dolayısıyla özneye daha merkezî bir konum veren anlatı dönemeci (*narrative turn*) ise yaşamöyküsü çalışmak için metodolojik bir çerçeve, hatta bir gerekçe sağlar. Aynı dönemde, hakikatin kültür, temsiller ve söylemler aracılığıyla inşa edildiği anlayışının yaygınlaşması (kültürel dönemeç - *cultural turn)* ise bireysel yaşam öykülerinin ve deneyimlerin sosyal ve kültürel bağlamları içinde görülmesini teşvik eder.

Yukarıdaki paragraf 1960'lardan itibaren ardı ardına gelen dönemeçlerin biyografik dönemece katkılarını öne çıkartan şematik bir özetten ibaret pek tabii. Dönemeçler birbirleriyle tamamen uyumlu olmadığı gibi, aslında her yeni perspektif bir öncekine yönelik eleştirileriyle ayrışır. Biyografik dönemeç ise kendinden önce gelen üç dönemecin dilsel, kültürel sistemler üzerine kurulu anlam arayışlarından ve analizlerinden besleniyor olmakla beraber, bireyi, yaşam deneyimini, yaşamöykülerini somut bir şekilde merkeze alarak farkını ortaya koyar. Bu yaklaşımın arkasında, 1970'lerin ikinci yarısından itibaren sıradan insanları, yaşamlarını, sesini, tekil olayları çalışmalarının odağına oturtan sözlü tarih ve mikro tarih ekollerinin olduğunu da unutmayalım. Paul Thompson 1978'de yayımlanan *Geçmişin Sesi: Sözlü Tarih* kitabında sözlü tarihin tarihi daha demokratik hale getirdiğin iddia eder (Thompson, 1999: 7). Carlo Ginzburg ise 1976'da yayımlanan mikro tarihin kurucu eserlerinden olan *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni* başlıklı kitabının girişinde "'birey' kavramının sınırlarını tarihsel olarak alt sınıflara doğru

genişletmek" hedefinden bahseder (Ginzburg, 1996: 15). Her iki ekol de yaşamöyküsü çalışmalarının canlanmasında önemli rol oynar, onu metodolojik olarak etkiler ve dahası tarihçiler dünyasında biyografilerin büyük adamlara mahsus olduğuna dair ön kabulü iyice aşındırır.

Mikro tarih birey kavramının sınırlarını marjinallere, alt sınıflara, dışlananlara doğru genişletirken, bireyi yaşadığı sosyal dünyanın, kültürel, politik, dilsel bağlamın içinde eyleyen, kendi yolunu çizen, etkisi olan bir fail olarak görür. (Magnússon, 2024: 86). Ginzburg tam da bu faillik perspektifi eksikliği nedeniyle, Lucien Febvre'in *Rabelais* üzerine olan kitabındaki yaklaşımı üzerinden, zihniyet tarihi merkezli biyografi yaklaşımını eleştirir. Febvre'in "bütün bir çağın zihni koordinatlarını her ne kadar müstesna da olsa tek bir bireyde" bulmaya çalışmak hatasına düştüğünü söyler. Benzer bir noktadan hareketle, Foucault'nun dışlananlara yönelik çalışmalarında ise bu grupların ikinci planda kaldığının, eserlerin asıl meselesinin yasaklar, sınırlamalar, yani "dışlama eylemi ve ölçütü" olduğunun altını çizer. Foucault'nun (özellikle *Pierre Rivière* kitabındaki) yaklaşımını "mutlak dışarıdan bakış" olarak nitelendirir (Ginzburg, 1996: 12-13).[2] Biyografik dönemeç mikro tarihten bireyin özgünlüğüne ve failliğine dair dikkati ve ona dışarıdan bakmama gayretini devralır.

Son olarak, biyografik dönemecin (aynı şekilde mikro tarihin de) bireyi öne çıkarmaya yönelik bir çabayla malul olmasının, bağlamın ihmal edilmesini desteklemediğini, olası bir yanlış anlaşılmaya karşı altını çizerek not etmek gerekiyor. Çünkü tam aksine, yaşam öyküsü çalışmalarında bireyle, tekil olayla toplumsal, kültürel, politik, dilsel, ekonomik bağlamlar arasında hatlar inşa etme çabası, bireyi, failliğini, deneyimini anlamak gayreti kadar hayatidir. Alain Corbain'in mikro tarih ile biyografinin kesiştiği yerde kurulmuş olan *Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot: Sur les traces d'un inconnu* (1998, *Louis-François Pinagot'nun Yeniden Keşfedilen Dünyası: Bilinmeyen Bir Kişinin İzinde*) kitabı bağlamlaştırmaya verilen bu önemin ve bireyi öne çıkarma çabasının nasıl bir arada işlediğini gösteren en güçlü örneklerden biri olsa gerek. Corbain, Normandiya'da, kendisinin de memleketi olan Orne bölgesi arşivlerinde, rastgele belirlediği küçük bir kasabanın 18. yüzyılın sonlarındaki nüfus kayıtlarından, yine rastgele bir isim seçer ve onun biyografisini yazmaya girişir. Devlet arşivlerindeki resmî kayıtlarda, Louis-François Pinagot ismindeki bu kişiyle ilgili bilgiler ailesi, mesleği, boyu, medeni durumu, doğum ve ölüm tarihi gibi temel bazı biyografik verilerle sınırlıdır. Corbain, geride hiçbir hatırat, günlük, benlik belgesi de bırakmamış, 1798-1876 yılları arasında yaşamış bu nalıncının (*sabotier*) biyografisini arşivdeki dolaylı izleri takip ederek yazar. Yaklaşık

2 Kitabın Türkçe tercümesinden alıntıladığım, tırnak içindeki ifadede yer alan "dışarıdan bakış" terkibi yerinde, kitabın İtalyanca orijinalinde, İngilizce ve Fransızca tercümelerinde sırasıyla *estraneità*, *extraneousness, extranéité* (yabancılaşma veya yabancı olma durumu) sözcükleri bulunuyor. Türkçe tercümedeki meşru tercihin arkasında, dilimizde yabancılaşmanın daha çok *allienation* karşılığı olarak yerleşmiş olmasına dair haklı bir kaygı olabilir. Burada "dışarıdan bakış" ifadesini bu kaygının yanı sıra, "bakış" sözcüğüyle bizi bir kez daha "ötekinin gözleri" metaforuna yaklaştırdığı için de tercih ediyorum.

üç yüz elli sayfa uzunluğundaki kitap bir yandan bölgesinin kültürüne, evlilik, akrabalık örüntülerine, demografisine, ekonomik değişimine, doğasına, iklimine, iklimdeki değişime dair pek çok çerçeve veriyi kullanarak Pinagot'yu yaşadığı dünya içerisinde kurgular, konumlandırır. Diğer yandan ise, 18. yüzyıl sonlarından 19. yüzyılın son çeyreğine kadar uzanan Fransa ve Normandiya tarihini nalıncı Pinagot'nun etrafında, onun hayatına olası etkilerini tartışarak anlatır. Özetle kitapta makro tarih sıradan bir nalıncıyı; sıradan nalıncının varlığı ise makro tarihi anlamlandırır.

* * *

Yukarıda, biyografik dönemecin oturduğu tarihsel, metodolojik ve entelektüel arka planı bazı örnekler eşliğinde özetlerken, yaşamöyküsü çalışmalarının tekil olana, bireysel deneyime gösterdiği detaycı dikkati ve tekil olanla toplumsal, kültürel, politik bağlamlar arasında ilişki kurma arayışını özellikle öne çıkarmak istedim. Bunun nedeni, hakikat nosyonunun aşınmasıyla eşzamanlı olarak sosyal bilimlerin meşruiyetinin azaldığı günümüz koşullarında yaşamöyküsü çalışmalarının mevzubahis özelliklerinin hem metodolojik hem de politik bir kıymeti olduğunu düşünüyor olmam.

Sosyal bilimler mevzi kaybediyor olsa da yaşamöyküsü çalışmaları son çeyrek yüzyılda daha evvel hiç olmadığı kadar büyük bir kabule sahipler. Yaşamöyküsü çalışmalarının itibarını perçinlediği bu dönemde hakikat sonrası kavramının da yükseldiğine dikkat çekmek istiyorum. Bu zamansal kesişme tesadüfen ortaya çıkmış gibi görünmüyor. Hakikatin dilsel ve kültürel dolayımlarının farkına varılması, meta anlatıların çözülmesi ve bireyselleşmenin hız kazanması biyografik dönemecin olduğu kadar hakikat sonrası dönemin de öncülleri arasında ne de olsa. Öte yandan, mevzubahis kesişmeye rağmen yaşamöyküsü çalışmalarının yöneliminin –özellikle tarihte– hakikat sonrasıyla paralellik arz eden bir istikamette değil, tam tersine ampirik kanıtlara dayalı nesnellik anlayışına sıkı bir biçimde sahip çıkmak yönünde olması dikkat çekici.

Böylesi bir yönelimin varlığı indirgemeci bir nesnellik anlayışının tercih edilmesini gerektirmiyor. Yani nesnelliğe sahip çıkmak için ne nesnelliğin imkânsızlığını dile getiren eleştirilere göz yumulması ne de nesnellik iddiasının ardında gizlenen güç ilişkilerinin, söylemsel çerçevelerin ihmal edilmesi şart. Mutlak nesnellik iddiası ve mutlak görelilik ön kabulü arasında bir ikiliğe sıkışmayı reddedebilmenin mümkün olduğunu biliyoruz. Siegfried Kracauer, 1960'ların ortasında yazdığı bir makalesinde, "nasıl olduysa öyle göstermek" şiarını kast ederek "Ranke'nin özlemleri[nin] doğru yönü işaret ettiğini", asla ulaşılamayacak bu hedefin izinde olmaya devam etmenin tarihçilik mesleği için kritik önemini vurgulamıştı (Kracauer, 2014: 102). Bruno Latour da 2000'lerde nesnellik eleştirisinin raydan çıkarak mutlak göreliliğe doğru meylettiğine dikkat çekerken, çözüm olarak olgulara daha da yaklaşmayı, amprisizme karşı çıkmadan onu yenilemeyi öneriyordu (Latour, 2004: 231). Biyografik dönemecin üzerine kurulduğu entelektüel miras (modern bilimsel bilginin

eleştirisiyle kurduğu bağ) ve yaşamöyküsü çalışmalarının kadim metodolojik gereklilikleri (ampirik nesnellik arayışı) bir arada düşünüldüğünde, alanın mutlak nesnellik-görelilik ön kabulleri arasında bir ikiliğe sıkışmamak konusunda belirli bir bağışıklığa sahip olduğunu iddia edebiliriz kanımca. Başka bir deyişle, yaşamöyküsü çalışmaları ne entelektüel miraslarını kolaylıkla inkâr edip o meşhur "nasıl olduysa öyle göstermek" hedefini tereddütsüz sahiplenebilirler, ne de metodolojilerinden vazgeçip bu iddiayı imkânsızlığını ilan ederek bir kenara bırakabilirler.

Myriam Revault d'Allonnes, 1930'lar usulü totaliter rejimlerin propaganda tekellerinden farklı olarak, günümüzde hakikat nosyonunun demokratik toplum söylemi içinde aşınmakta olduğuna dikkat çeker. Hakikat sonrası dönemi en temelde olgularla fikirler arasındaki çizgiyi muğlaklaştıran, flulaştıran bir görelilik sisinin egemenliğiyle tanımlar (Revault-d'Allonnes, 2018). Yaşamöyküsü çalışmaları yalnızca "tutarlı ve çekici" anlatılar inşa etmeye çalıştıkları, tekil olanla anekdotik düzeyde ilgilendikleri, hakikati anlatıyla sınırlı tuttukları ölçüde mevcut dönemin egemen iklimiyle uyumlanıyor (Chamberlayne, Bornat, Wengraff, 2000: 9). Anlatılar çoğulluğunun içinde yerlerini alıyorlar. Detaycı dikkatlerini kaybetmeden, bireysel öyküleri tarihsel ve kültürel bağlamda anlamlandırdıkları, ampirik temelleri olan bir hakikat nosyonu ortaya koyabildikleri ölçüde ise hakikat sonrasının sisine direnebilme kabiliyetini haizler (Hamilton, 2020). İşte bu yüzden yaşamöyküsü çalışmalarının hem metodolojik hem de politik olarak önemli olduğunu düşünüyorum. "Başka gözlere sahip olma" gayreti sosyal bilimleri savunmanın, onun da ötesinde hakikat nosyonuna sahip çıkmanın bir yolu olabilir.

Dosyadaki makaleler

Dosyadaki yazılar, yaşamöyküsü çalışmalarının disiplinlerarası niteliğini teyit eden bir çeşitlilik sunuyor. Zeynep Tek makalesinde Türk edebiyatı tarihinin ve yayıncılık dünyasının eril yapısını açığa çıkarmak ve aşındırmak üzere feminist biyografinin eleştirel bir araç olarak nasıl kullanılabileceğini tartışıyor. Yaşamöyküsü çalışmalarının kültürel, kurumsal iktidar yapılarını açığa çıkarabilecek, cinsiyetçi dışlama mekanizmasına çomak sokabilecek politik gücüne işaret ediyor. Kadın edebiyatçıların, özellikle de unutulmuş olanların izini süren, onların yazma, yayımlama veya yayımlayamama süreçlerini aydınlatan, benlik belgelerinden hareketle edebiyat dünyasındaki ilişkileri açığa çıkaran feminist biyografilere, yayıncılık alanındaki kadın çalışanlara dair prosopografilere duyulan ihtiyacı bu çerçevede dile getiriyor. Tek, bir yandan da mevcut feminist yazının, edebiyatçı kadınların biyografilerinin ve eserlerinin alandaki erkek egemen yaklaşımın gözden geçirilmesine nasıl katkı sağladığını değerlendiriyor. Makale bu yönüyle bir literatür değerlendirmesi özelliği de taşıyor.

Ali Sipahi ise 1960'ların ikinci yarısından 1970'lerin başlarına kadar olan dönemde Türkiye'yi etnografik saha olarak belirlemiş olan, yedisi Amerikalı biri Norveç-

li sekiz antropoloğu grup biyografisi yaklaşımıyla ele alıyor. Amerikan antropolojisinde Türkiye'ye yönelik ilginin yükseliş ve düşüşünü sahada çalışan antropologların mektuplarından, onlarla ve yakınlarıyla yaptıkları görüşme notlarından hareketle analiz ediyor. Akademideki dönüşüm, başta Soğuk Savaş olmak üzere dönemin uluslararası koşullarının, gelişmelerinin yanı sıra, hikâyenin ana aktörleri olan antropologların gündelik hayatlarının, ihtiyaçlarının, ilişkilerinin bir etnografik saha olarak Türkiye'nin tarihine nasıl etki ettiğini tartışıyor. Sipahi'nin ortaya koyduğu kolektif yaşamöyküsü antropoloji tarihi için olduğu kadar, ele aldığı dönemi yeni gözlerden gösterebildiği için de kıymetli. Makalenin girişinde yer alan grup biyografisine dair historiyografik değerlendirmeyi ise Türkçede üzerine pek yazılmamış bir başlık olduğu için önemli bir katkı olarak ayrıca not etmek isterim.

Tanıl Bora'nın makalesiyle grup biyografisinden bir kuşağın prosopografine geçiyoruz. Bora hazırlamakta olduğu 70'ler devrimcilerine (78'lilere) dair prosopografik kitabından bir bölümü ilk kez burada yayımlıyor. Makale 78'lilerin geniş hafıza yazınını değerlendiriyor. Bora bu makalede bir yandan 2000'lerde kıpırdanan, 2010'larda hızlanan 78'lilerin anı patlamasının arkasındaki nedenleri, geçmişle hesaplaşmayı teşvik eden toplumsal politik konjonktürü ve görece onlara özgü sayılabilecek saikleri (vefa, nostalji, hesaplaşma...) tartışıyor. Diğer yandan ise ağırlığı anı kitaplarından oluşan ama biyografi, röportaj, biyografik roman, mektup gibi çeşitli formları da içeren yaklaşık iki yüz kitabı bulan bir hafıza üretimini incelikli sorular eşliğinde haritalandırıyor: Kimler daha çok, kimler daha az konuşuyor, hatırlıyor, temsil ediliyor? 78'lilerin belleği nerelerde bereketli, nerelerde kısıtlanıyor? Anılarda "ben" ve "biz" nasıl konumlanıyor? Kim hatırlama ve temsil hakkını kendinde görüyor? Her bir soru 70'ler kuşağı devrimcilerinin ötesinde, Türkiye solunun zihniyet dünyasını ve hatırlama pratiklerini anlamamıza yardımcı olacak ipuçları sunuyor.

Nazile Kalaycı'nın makalesi ise, biyografik ve otobiyografik materyali tarihsel malzeme olarak değerlendiren çalışmalardan farklı olarak, kurgusal bir metni analiz ediyor. Kalaycı, Homeros'un *Odysseia* destanını, kahramanın anlatıcıya dönüştüğü otobiyografik bir şiir olarak ele alıyor. Metni otobiyografik özelliklerini öne çıkararak incelerken, anlatıcı kahraman Odysseus'un kimlik beyanlarındaki değişimin izini takip ediyor. Onun "Hiç Kimse'den Ben'e, Ben'den Biz'e, Biz'den Kendi'ye, Kendi'nden O'ya" geçişinin bu epik destanın otobiyografik niteliği, öznenin dönüşen benlik algısı, kolektif belleğe ve Yunan kimliğine katkısı bakımından ne anlamlara geldiğini tartışıyor. Makale bir yandan otobiyografinin imkânlarını *Odysseia* üzerinden tartışıyor, bir yandan da otobiyografi sahasının kimlik ve tutarlı geçmiş inşası gibi kritik temel meselelerini metnin dışına açılan bir sorgulamayla ele alıyor.

Ahmet Ataş'ın makalesi de kurgu ile biyografinin kesiştiği alana bakıyor, ama tamamen başka bir literatür üzerinden ve tamamen farklı bir kavram setiyle... Ataş Kürt tarihinden dört politik ismin (Şeyh Zayir, Celadet Ali Bedirxan, Şeyh Said, Vedat Aydın) yaşamöykülerini kurgusal biçimde yeniden üreten dört biyografik Kürt

romanını karşılaştırmalı bir okuma yöntemiyle inceliyor. Makale bir yandan ele aldığı biyografik romanların biçimsel edebî özelliklerini değerlendiriyor ve metinlerin hagiografik niteliklerini, nekrolojiyle benzerliklerini ve eleştirel perspektiften yoksun olduklarını tespit ediyor. Diğer yandan ise bu romanları post-kolonyal ve ulusal edebiyat çerçeveleri içinde analiz ediyor. Ataş eleştirel bir okumayla yürüttüğü bu analizle, Kürt biyo-kurgularının odaklandıkları kişileri ulusal kanona kaydetmeye, silinen veya yok sayılan tarihi var etmeye yönelik reflekslerle malul olduğunu, ancak ortaya çıkardıkları idealize edilmiş anlatıların (portrelerin), mit ve idol üretme arayışlarının tarihyazımında üstlenmek istedikleri revizyonist rolü zorlaştırdığına işaret ediyor.[3]

Sude Şimşek ve Didem Danış ise dosya-dışı bir katkı yaptılar. "Kolektif çaresizlik, bireysel çözümler: İstanbul'da deprem riski bağlamında afet öncesi hareketlilik" makalelerinde İstanbulluların deprem riskine karşı geliştirdiği stratejileri inceliyorlar. Şehirden gidebilenler ve farklı engeller nedeniyle şehirden göç edemeyenleri konu ediyorlar. On sekiz kişiyle yapılan derinlemesine mülakatın bulgularından yola çıkarak İstanbulluların risk algısını, riskle baş etme yöntemlerini ve afet öncesi hareketliliğin belirleyici dinamiklerini anlamaya çalışıyorlar.

BURAK ONARAN

KAYNAKÇA

Anderson, N. (2017) *Hobo: Evsiz Adamın Sosyolojisi*, E. Pınar (çev.), Heretik Yayıncılık, Ankara.

Becker, S.H. (1966) "Introduction" Shaw, C. R., *The Jack-Roller: A Delinquent Boy's Own Story* içinde, University of Chicago Press, Chicago, v-xviii.

Carr, E.H. (1991), *Tarih Nedir?*, M.G. Gürtürk (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Corbin, Alain (1998) *Le Monde retrouvé d Louis-François Pinagot: Sur les traces d'un inconnu*, Flammarion, Paris.

Chamberlayne, P., Bornat, J. ve Wengraf T. (2000) "Introduction: The biographical turn" Chamberlayne, P., Bornat, J. ve Wengraf, T. (der.) *The Turn to Biographical Methods in Social Science: Comparative Issues and Examples* içinde, Routledge, Londra, 1-30.

Ginzburg, C. (1996) *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, A. Gür (çev.), Mertis, İstanbul.

Hamilton, N. (2020) "Truth, Lies and Fake Truth: The Future of Biography" H. Renders ve D. Veltman (der.) *Different Lives: Global Perspectives on Biography in Public Cultures and Societies* içinde, Brill, Leiden ve Boston, 12-20.

Hervouet-Farrar, I. (2018) "(Auto)biography and Authority: Dickens and Forster's Reconstruction of a 'National Treasure'" *Cahiers victoriens et édouardiens*, 88 (Güz), https://journals.openedition.org/cve/4397

3 Bu dosyanın, yukarıda isimlerini zikrettiğim yazarlarından Ali Sipahi, Tanıl Bora ve Zeynep Tek, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yürüttüğüm otobiyografi / biyografi / prosopografi konulu lisansüstü seminerlerine çalışmalarını anlatarak katıldılar. Sınıfça onlardan çok şey öğrendik... Ali, Tanıl ve Zeynep'e, onların nezdinde dört yıl süren seminerlere çalışmalarıyla derinlik katan diğer konuklara ve seminerleri ilgiyle takip eden, zenginleştiren öğrencilerimize bir kez de burada teşekkür etmek istiyorum. *Toplum ve Bilim* için yaşamöyküsü çalışmaları dosyası hazırlamaya onlarla beraber düşünür ve öğrenirken cesaret edebildim... Ali Sipahi'ye, bu metni özenle okuyarak katkı ve eleştirilerini paylaştığı için de ayrıca minnettarım.

Kracauer, Siegfried (2014) *Tarih: Sondan Bir Önceki Şeyler*, T. Birkan (çev.), Metis Yayınları, İstanbul.

Latour, B. (2004), "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", *Critical Inquiry*, 30(2): 225-248.

Levi, G. (1989) "Les usages de la biographie", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 44(6): 1325-1336.

Loriga, S. (1996) "La biographie comme problème" J. Revel(der.) *Jeux d'échelles: La micro-analyse à l'expérience* içinde, Gallimard-Le Seuil, Paris, 209-231.

Magnússon, S.G. (2024) "Hayat Asla Bitmez: Bir Mikro Tarih Yaklaşımı Olarak Biyografi" Renders, H., de Haan, B. ve Harmsma, J. (der.) *Biyografik Dönemeç: Tarih ve Sosyal Bilimlerde Biyografinin Keşfi* içinde, Üçkardeşler, U.Y. (çev.), VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul, 83-102.

Nolan, M. (2023) *Biography: An Historiography*, Routledge, New York.

Plummer, K. (2001) *Documents of life 2: An invitation to a critical humanism*, SAGE, Londra.

Proust, M. (2010) *Kayıp Zamanın İzinde*, R. Hakmen (çev.), YKY, İstanbul.

Revault-d'Allonnes, M. (2018) *La faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, Éditions du Seuil, Paris.

Rustin, M. (2000) "Reflections on the biographical turn in social science" P. Chamberlayne, J. Bornat ve T. Wengraf (der.) *The turn to biographical methods in social science: Comparative issues and examples* içinde, Routledge, Londra ve New York, 33-52.

Stanley, L. (2010) "To the letter: Thomas and Znaniecki's *The Polish Peasant* and Writing a Life, Sociologically", *Life Writing*, 7(2): 139-151.

Thompson, P. (1999) *Geçmişin Sesi: Sözlü Tarih*, Ş. Layıkel (çev.), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Odysseus'un otobiyografisi: *Odysseia* destanında otobiyografik imkânlar

*Nazile Kalaycı**

Özet: Homeros'un *Odysseia* destanı politik topluluğun ortaya çıkış ânını başarı ve açmazlarıyla ele almak bakımından önemli bir eserdir. Bir dizi çatışma ve uyuşmayı takiben ortaya çıkan yeni topluluk kadim Akdeniz coğrafyasını kateden Odysseus'un pek çok varlıkla kurduğu ilişkiler sayesinde bir biçim kazanmış, Odysseus uygar ile yabanıl, akıl ile tutku, teknik ile büyü, ben ile öteki, kent ile doğa, kara ile deniz, yeni ile eski, gelecek ile geçmiş gibi karşıtlıklar arasında geçen mücadelelere bir yön vermiştir. *Odysseia* anlatıcının geriye çekilerek sözü kahramana devretmesi bakımından da önemli olmuş, yazılı geleneğin bu ilk otobiyografik şiirinde hayat hikâyesi kimlik inşasının bir gereği olarak sunulmuştur. Destan boyunca farklı benlik modellerinden geçerek dönüşen Odysseus sadece kendisini değil, Yunan kimliğini de şekillendirmiş ve bunu "anlatı" sayesinde başarmıştır. Kimlik inşasının otobiyografiyle, otobiyografinin de çevreleyen dünyayı etkilemekle mümkün olduğu bir anlatıdır söz konusu olan. Bu makale *Odysseia* destanını bir otobiyografi olarak ele almayı ve Odysseus'un hafızayı harekete geçiren "Kimsin?" sorusuna verdiği farklı yanıtları incelemeyi amaçlıyor. Süreç boyunca Hiç Kimse'den Ben'e, Ben'den Biz'e, Biz'den Kendi'ye, Kendi'nden O'ya doğru yol alan Odysseus'un değişen kimlik beyanları bir yandan kimlik inşası ile otobiyografi arasındaki ilişkiyi görebilmek, diğer yandan farklı inşaların içermiş olduğu imkân ve açmazları değerlendirebilmek için önemli olacak, makalenin sonundaysa "gerçek" otobiyografinin ancak "bir başkası" tarafından tamamlanabileceği ileri sürülecektir.

Anahtar sözcükler: Odysseus, otobiyografi, kimlik, kehanet, Levinas, Arendt, Ricœur, Malabou.

Bir otobiyografi olarak *Odysseia*

Homeros'un *Odysseia* destanı hiç kuşkusuz uygarlık tarihinin kurucu metinlerindendir.[1] Burada uygarlık derken topluluk hayatının yeni bir düzenlenişini,

(*) Prof. Dr. Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü. Bu makalenin son okumasını yapan, içerik ve biçimle ilgili değerli önerilerde bulunan Hakan Yücefer'e ve M. Taha Tunç'a teşekkür ederim. – N.K.

1 Bu makalede *Odysseia*'dan yapılan alıntılar için eseri 1970 yılında Eski Yunanca aslından Türkçeye kazandıran Azra Erhat-A. Kadir çevirisi kullanılmıştır (1992).

politikanın ve rasyonel düşünmenin topluluk hayatına dahil edilişini kastediyoruz; insanlık için yeni oluşumlara gebe önemli bir başlangıç ânıdır bu. Klasik Çağ uzmanı Moses Finley bu durumu "Avrupa tarihi Yunanlarla başladıysa, Yunan tarihi de Odysseus'la başlamıştır," diyerek ifade eder (Finley, 2014: 30). Destanda Troya Savaşı'na Agamemnon'u desteklemek amacıyla katılan İthake kralı Odysseus'un savaştan sonra on iki gemi ve altı yüzden fazla gemiciyle eve dönüş maceraları anlatılır. On yılı savaşta, on yılı da denizde geçen yirmi yıllık memleket hasretidir bu. Poseidon'u öfkelendirdiği için evine dönüşü kolay olmamış, Odysseus tanrıların öfkesi yatıştıktan sonra gemilerini bütün tayfasıyla birlikte yitirmiş halde evine dönebilmiştir (daha geniş bir özet için dipnota bakınız).[2] "Dönüş" temasını oldukça önemseyen François Hartog *Odysseia*'yı Akdeniz coğ-

2 Kendisinden dinlediğimiz şekliyle hikâyesi şöyledir: (1) Troya Savaşı'ndan dönerken Trakya kıyılarındaki İsmaros'a su ve yiyecek bulma umuduyla çıkmış, yoldaşlarından bir kısmını yerlilerin saldırısında kaybetse de yetenekli bir komutan olarak gemilerini şarap ve altınla doldurmayı başarmış, kalan tayfasıyla oradan ayrılmıştır; elbette İsmaros'u yerle bir etmeyi de ihmâl etmemiştir. Ne var ki bu ölçüsüzlük Zeus'u çok öfkelendirmiş, Odysseus ve yoldaşları dalgalara, akıntılara, fırtınalara karşı uzun bir süre ölüm kalım mücadelesi vermişlerdir; nihayet karaya ayak bastıklarındaysa başka bir tehlike onları beklemektedir. (2) Lotosyiyenlerin ülkesine vardıklarında burada yetişen meyveyi yiyenler sılayı unutmuş, arzularına gem vurup meyveden uzak durmayı başaran Odysseus yemişin etkisinde kalan yoldaşlarını gemiye zincirleyerek oradan kurtarabilmiştir. (3) Sonra, mağaraların kovuklarında yaşayıp keçi çobanlığı yapan, tarım ve teknikten habersiz ne töre ne de yasa tanıyan Tepegözlerin adasına gelmişler, Odysseus gemileri keçiyle doldurabilmek için adada yaşayan Polyphemos'u kör etmiştir. (4) Tepegözlerin diyarını geride bıraktıktan sonra tunçtan duvarlarla çevrili bir adanın göğe yükselen kayalıkları üzerine oturtulmuş bir kente varmışlar, birbirleriyle evli altı kız ve altı erkek çocuğuyla birlikte bu kentte yaşayan rüzgâr tanrısı Aiolos'un hediye ettiği bir tulumla oradan ayrılmışlardır. Bütün yellerin içine hapsedildiği bu tulum sayesinde evlerine güvenle dönebileceklerdir. Ne var ki tulum sayesinde memleketin kıyılarına yaklaştıklarında, Odysseus'un uyumasını fırsat bilen tayfa açılmaması gereken tulumu açmış, bütün yellerin ortaya saçılmasıyla gemiler gerisin geri açık denize sürüklenmiştir. (5) Onları insandan çok deve benzeyen Laistrygonlar'ın iline sürükleyen fırtınadan Odysseus tek bir gemiyle kurtulabilmiştir. (6) Oradan vahşi hayvanların tanrıçası güzel belikli Kirke'nin adasına geldiklerinde büyüyle domuza dönüştürülen yoldaşlarını Kirke'yi baştan çıkararak kurtarmış, (7) Kirke'nin yanında bir yıl kaldıktan sonra kâhin Theresias'a danışmak için Ölüler Diyarı'na gitmiş, orada annesiyle ve –Sisyphos, Akhilleus, Tantalos, Herakles gibi– ölmüş olan pek çok kişiyle karşılaşmış, hem evinde olan bitenlere hem de dönüş yoluna dair bilgilenmiştir. (8) Ardından gerisin geri Kirke'nin adasına gelmiş, oradan da büyücünün belirlediği güzergâha uyarak önce Sirenlerin yanından, sonra da (9) Skylla ve Kharybdis geçidinden geçmiştir. Bu tehlikeli güzergâhta söyledikleri şarkıyla civarlarından geçen herkesi kendilerine tutsak eden kadın başlı, kuş gövdeli Sirenlerle karşılaşma ânı özellikle önemlidir. Onların şarkıları "bereketli topraklar üzerinde olan biten her şeye dairdir". Ne var ki geçmişin bilgisi karşılığında geleceği isteyen bu varlıkların ezgisine bir kez kulak verenler onlara tutsak olmakta, direndiklerindeyse kendilerini ezgiye daha çok kaptırmaktadırlar. Odysseus'un bu tehlikeyi bertaraf etmek için kullandığı hile tayfanın kulaklarını balmumuyla tıkamak, kendisini ise geminin orta direğine sıkıca bağlatmak olmuştur. Böylece tayfa onların ezgisini (geçmişin çağrısını) hiç işitmemiş, ezgiyi dinleyebilen kendisiyse bu sesin cazibesine kapılmaktan kurtulmuştur. (10) Kirke'nin çizdiği güzergâhta Güneş tanrısının adasına çıkmayı başardıklarında Odysseus gene uykuya yenik düşmüş, bu esnada yenilmemesi gereken kutsal sığırlara el uzatan tayfanın kalanı da bu gerekçeyle büsbütün telef olmuştur. (12) Tek başına güzeller güzeli Kalypso'nun adasına sürüklenen Odysseus orada yedi yıl kalmış, onca yıldan sonra tanrıların öfkesi yatışınca Kalypso'nun aşkını ve ölümsüzlük teklifini geride bırakarak kendi yaptığı salla tekrar yollara düşmüştür. (13) Zorlu bir yolculuktan sonra Phaiakların adasına varmış, orada büyük bir konukseverlikle karşılaşan Odysseus pek çok armağanla adasına bırakılmıştır. (14) Odysseus İthake'ye dilenci kılığında çıkmış, yokluğunda karısına talip olan ve evini istila eden düşmanlarını öldürmüş, karısına ve memleketine kavuşmuştur.

rafyasına dair bir anlatı, etnolojik bir araştırma ya da denizcilik konusunda bir bilgi derlemesi olmaktan çok "başından itibaren bir dönüş olması amaçlanan ve tamamlanması hedeflenen bir yolculuğun öyküsü" olarak belirlemiştir; ne de olsa on yıl sürmüş ve bu on yıl boyunca hedeften asla sapılmamış bir dönüştür söz konusu olan. Üstelik Odysseus'un payına düşen savaşın ertesinde memleketi Pylos'a en kısa yoldan ve "bal gibi tatlı bir dönüş"le varabilmiş Nestor'unki gibi bir yolculuk değil, acı dolu, dolambaçlı, uzun ve tehlikeli bir serüvendir (Hartog, 2011: 15, 17). Bu makalede bizim için önemli olan konu destanın hatırı sayılır ölçüde uzunca bir bölümünde ozanın geriye çekilerek sözü kahramana devretmiş olmasıdır. Böylece Odysseus başından geçenleri bizzat kendisi anlatmış, *Odysseia* da yazılı geleneğin ilk otobiyografik şiiri olmuştur. Yokluğunda gezgin ozanların efsanelerine, dilden dile dolaşan söylentilere konu olan Odysseus son durağı Phaiakların adasında hayat hikâyesini anlatmak suretiyle o güne kadar gizlemiş olduğu kimliğini ifşa ve inşa etmiş (geçmişine tutarlılık kazandırmak suretiyle yapmıştır bunu), böylece efsanenin alanından uzaklaşarak tarihe doğru ilerlemiştir. Hannah Arendt de bu görüşü paylaşarak Odysseus'un geçmişe dair anlatısını insani varoluşun bir kategorisi olarak tarihin ortaya çıkış sahnesi olarak belirler; zira söz konusu olan geçmişin "herkesin gözüne ve kulağına açık bir nesne" ve "kendi dışında bir şey" olarak ortaya konulmasıdır (Arendt, 1996: 67). Kısaca, *Odysseia* "hayat hikâyesini varlığının merkezi haline getiren bir karakterin edebiyattaki ilk örneği"dir (Porter, 1999); zira hikâye içinde gelişen benliktir söz konusu olan. Bu durumda anlatı hem geçmişin yapılandırılmasına hizmet etmekte hem de geçmiş zamanlarda başlamış "gelişme"nin sürdürülmesini sağlayarak geçmişi geleceğe taşımaktadır.

Ne var ki *Odysseia* sadece Odysseus'un öznelliğini tesis eden bir hayat hikâyesi olarak ele alınamaz; zira bu anlatıda otobiyografi topluluk hayatının gelişmesi bağlamında da bir işleve sahip olmuştur. Odysseus hayat hikâyesini toplumun dönüşümüyle koşullanmış bir şekilde ifade etmeyi sağlayan bir yol takip ederek Yunan kimliğine bir yön belirlemiş, dönüş yolundaki her bir varlıkla ilişkisinde Yunan ile barbar, ben ile öteki, dost ile düşman, aynı ile başka yeniden tesis edilmiştir. O halde *Odysseia* hem Odysseus'un hem de toplumun gelişmesinin hikâyesidir. Destanda Kirke, Kalypso, İno, Protheus, Sirenler, Polyphemos, Skylla, Kharybdis, Aiolos, Laistrygonlar ve diğerleri kişileştirilmiş doğal güçleri, arkaik sözleşmeleri temsil ederler (Adorno-Horkheimer, 2014: 87); Odysseus ise onlarla karşılaşmalarında belirli örüntüleri takip ederek hem kendini hem de onları dönüştürür. Karl J. Weintraub otobiyografiyi tarih bilinci bağlamında ele aldığı "Otobiyografi ve Tarihsel Bilinç" başlıklı makalesinde "dünyayla etkileşim içinde gelişen benlik için kendi hayat hikâyesini anlatmak ile dünya tarihini anlatmak neredeyse aynı şeydir" diyerek "gerçek anlamda kendini yetiştirmenin dünyayı da yetiştirmekle" mümkün olduğuna işaret eder, dünyaya karşı bir sorumluluk içermeyen otobiyografiye ise "sahte" niteliğini uygun görür. Weintraub'a göre

otobiyografi ilk olarak elbette benlik algısı ya da benlik kavramıyla ilgilidir; ne var ki bir otobiyografide asıl mesele benliğin doğru kavranışından ziyade tarihsel benlik olmalıdır (Weintraub, 1975: 834). Bu durumda hayatın önemli bir kısmını dünyayla etkileşimi bağlamında anlatan gerçek bir otobiyografide hem benliğin hem de onu kuşatan çevrenin gelişmesi içerilmiş olmalıdır.[3] Burada "gerçek"ten kasıt "geçmişe sadık kalmak" ya da "geçmişi olduğu haliyle naklet-mek" değildir; zira bir otobiyografinin olana sadık kalmayı vaat eden anı, kronik, mektup, günlük, otoportre, yıllık gibi yazın türlerinden farkı hayat sürecini "yorumlanmış geçmiş" olarak sunmasında, epizodik anıları zamansal bağlantılı olaylara dönüştürmesindedir (Weintraub, 1975: 827). Otobiyografi tam da bu özelliğinden dolayı etik sorumluluk ve estetik inşadan bağımsız anlaşılamaz. Hayat hikâyesini anlatırken toplumsal kimliğe de bir yön belirleyen (sözgelişi Yunanları tarım ve teknikten, töre ve yasadan habersiz Tepegözlerin tam karşıtı olarak sunan) *Odysseia*'da bu iki yön de içerilmiştir. Bir otobiyografinin aynı zamanda dönüştürücü olabilmesi, sorumluluğa eşlik eden estetik yönle ilgilidir; dönüşümün koşulu ise anlatıya eşlik eden refleksiyon ya da düşünümdür. Homeros'un diğer kahramanlarında görmeye alışık olmadığımız bir tutumdur bu. Mesela Agamemnon'da bu tavrın zerresi yoktur ve bu yüzden de geçmişi tarafından ele geçirilmiş bir karakter olmaktan kurtulamamıştır.

Geçmişe dair düşünüm sıklıkla dönüm noktalarına, dönüşümün gerçekleştiği anlara, yaşam sürecinde tekrar eden örüntülere yönelir. Biz de bu makalede Odysseus'un gittiği yolu takip ederek onun yaşamındaki örüntüleri ve her bir eyleminde ortaya çıkan karakter özelliklerini belirlemeye çalışacağız. Böylelikle hem Odysseus'un benlik algısındaki gelişmeyi hem de tekrar eden örüntülerin yol açtığı sorunları ele alabilecek ve bu sorunların üstesinden gelebilmek için destanda açılan yolları sınayabileceğiz. Makalede hafızayı harekete geçiren "Kimsin?" sorusuna Odysseus'un verdiği farklı yanıtları bulabileceğimiz, onun narsisistik benlikten adım adım uzaklaşarak Öteki'ne doğru açılmasının güzergâhını takip edebileceğimiz sahnelere bakacağız. Süreç boyunca Hiç Kimse'den Ben'e, Ben'den Biz'e, Biz'den Kendi'ye, Kendi'nden O'ya doğru yol alan Odysseus'un değişen kimlik beyanları bir yandan kimlik inşası ile otobiyografi arasındaki ilişkiyi görebilmek, diğer yandan farklı inşaların içermiş olduğu imkân ve açmazları değerlendirebilmek bakımından önemli olacaktır. Makalenin sonundaysa "gerçek" otobiyografinin ancak "bir başkası" tarafından tamamlanabileceğini ileri sürmek için Odysseus'a destanın on birinci bölümünde bildirilmiş olan kehaneti ele alacağız. Bu söylediklerimizi makalede şu sırayla takip edeceğiz: Odysseus'un Tepegözlerin adasında kendisini *Outis* (Hiç Kimse) ve

3 Weitraub benliğin tarihsel oluşu için Goethe'nin otobiyografisi *Dichtung und Wahrheit*'ı örnek gösterir. Bu eserde Goethe kendi hikâyesi ile dünyasının hikâyesini birlikte sunmuş, bir şair olarak erken oluşumunu eğitim tarihiyle ilişkili olarak anlatmıştır. Böylece kendi geçmişini anlatırken eğitim tarihini de yapılandıran Goethe, kişisel hayat hikâyesine tarihsel bir biçim kazandırmıştır (Weintraub, 1975: 833).

"Laertes'in oğlu kentler yıkan Odysseus" diye takdim edişi (bu takdimlerle yeni bir gösterge rejiminin başlamasına, tekniğin dönüşmesine ön ayak oluşu); eve varmadan önceki son durak olan Alkinoos'un sarayında hayat hikâyesinin büyük bir bölümünü anlatışı (bu anlatışla sembolik dünyaya uyanışı, narsisistik benlikten kopuşu, kurguyu anlatının asli özelliği haline getirişi); eve döndüğünde domuz çobanı Eumaios'a sahte bir geçmiş hikâyesiyle kendini tanıtışı; ardından sütninesi, oğlu, babası, köpeği ve karısı tarafından tanınmak suretiyle geçmişindeki karanlık noktaları aydınlatıp hayat hikâyesini tamamlayışı. Makalede söz konusu sahneleri inceledikten sonra Odysseus'un eylemlerini belirlemiş örüntüleri ve karakter özelliklerini ele alacak; Odysseus eliyle ortaya çıkan yeni birey ve toplumun açmazlarından yola çıkarak eve dönüşün gerçekleşmiş olduğu sonucunu sorunsallaştıracak ve Hades'te bildirilen kehanetin söz konusu açmazlara karşı bir yol gösterdiğini, bu yolun da otobiyografiyi tamamlama işini "bir başkasına" havale ettiğini iddia edeceğiz. Makalenin sonunda destana farklı bir son belirleme çabamızı –başka bir ifadeyle kahramanın eve dönerek baba, oğul, koca, kral rollerini yeniden üstlenişiyle sonlanan destanı kehanetin açtığı yoldan sürdürme isteğimizi– Platon'dan yola çıkarak sınayacak, bunun için *Devlet* diyaloğunun onuncu kitabında anlatılan *Er Mitosu*'na, bu mitosun da özellikle ölmüşlerin bir sonraki yaşam seçimlerini içeren bölümüne bakacağız. Böylece geri kazandığı bütün rolleri kehaneti takip ederek sonsuza dek terk eden Odysseus ile sonraki yaşamını sıradan bir insan olarak sürdürmeyi isteyen Odysseus arasındaki ortaklığı gösterebilecek ve bu ortaklığa adil yaşamın imkânı olarak işaret edebileceğiz.

Odysseus Tepegözlerin adasında

Kuşkusuz destanın en önemli bölümlerinden biri Tepegözlerden Polyphemos ile Odysseus'un karşılaşmasıdır. Destanda Polyphemos'un yaşadığı ada uygarlığın uğramadığı bir yer olarak sunulmuştur;[4] "ekin ekmeyen, çift sürmeyen, dernekleri ya da yasaları olmayan, yüksek dağ tepelerindeki oyuk mağaralarda oturan, herkesin kendi evini yönetip başkalarını umursamadığı" bir yerdir söz konusu olan (*Odysseia*: IX, 107-115).[5] Odysseus ve tayfası keçilerin cirit attığı bu adaya

4 Aristoteles tarafından genel çerçevesi çizilen politik yaşamın neredeyse zıddını temsil eder bu ada. Atina politikasının temeli olan *leksis* ve *praksis*, konuşma ve eylem yoktur burada. Aristoteles'e göre konuşma bütün canlılarda bulunan duygu ifade edici seslerden (*phon*) farklıdır; zira toplumsallaşmaya yarayan ama politik yaşamı tesis etmek bakımından zayıf olan *phon* "yararlı ile zararlıyı, haklı ile haksızı bildirmeye, ayrımlar yapmaya" yetmemektedir. Aristoteles konuşma derken "ortak yarar doğrultusunda mahkeme ve meclis görüşmeleri"ne yön veren *logosu* kastetmektedir. Aynı şekilde eylemden anlaşılan da maddi kaynakları sağlamaya yönelik çalışma hayatı değil, erdemli yaşamdır; zira bu yaşam meselelerin şiddet yerine ikna (*peith*) ve dostlukla (*philia*) çözülmesinin güvencesidir. İşte bu yaşam "bütün insanların hem tek tek hem de ortak olarak güttükleri en yüksek amaçtır" (*Politika*: 1278b23, 1253a10-18).

5 Bu makalede Homeros, Platon ve Aritoteles'ten yapılan alıntılar eser adları ve satır numaralarıyla gösterilmiştir.

vardıklarında hemen onların bir kısmını avlayıp kendilerine bir ziyafet çekmiş, sonra da adayı keşfe çıkmışlardır. Keçi çobanı Polyphemos'un mağarasını kolaçan ederlerken çoban keçileriyle birlikte mağaraya dönmüş, önce keçilerini sağıp onların karınlarını doyurmuş, ardından cüssesinden korkup mağaranın kuytularına saklanmış davetsiz misafirleri görmüş ve onlardan birkaçını midesine indirmiştir. Mağaranın girişi koca bir kayayla kapatıldığından Odysseus ve arkadaşları orada sıkışıp kalmışlardır. Ertesi akşam Polyphemos davetsiz misafirlerden birkaçını daha yemiş, Odysseus ise bir gece önce geliştirdiği senaryoyu uygulamaya koyarak ona yaklaşmış ve şarap ikram etmiştir. Odysseus'un büyük hilesi kim olduğunu öğrenmek isteyen Polyphemos'a kendisini *Outis* (Hiç Kimse) diye tanıtmak ve şarabın etkisiyle kendinden geçen Polyphemos'un tek gözünü kör etmektir. Bunun için ucunu sivriltip ateşte kor haline getirdiği zeytin çubuğunu Polyphemos'un gözüne saplamış, göz cazırdayıp çatır çatır yanana kadar habire çubuğu döndürmüştür. Uğradığı felaketin acısıyla feryat figan Tepegözleri yardıma çağıran Polyphemos yardıma koşan akrabaların "Sana saldıran kim?" sorusunu "Hiç Kimse," diye yanıtlayınca da akrabalar mağaranın önünden uzaklaşmışlardır (*Odysseia*: IX, 403). Odysseus'un kıvrak zekâsı "Odysseus" gibi sesletilen ama göndergesi olmayan bir adlandırmaya olanak sağlamış ve bu hile işe yaramıştır. Sabah olduğunda aynı hileli formülü kullanarak keçilerin karın bölgesine saklanmışlar, böylelikle hayvanların sadece sırtlarını kontrol eden Polyphemos'u alt ederek mağaradan çıkmayı başarmışlardır. Kıyıya koşup teknelerine atladıktan sonra Odysseus gerçek kimliğini beyan etmiş, "ölümlü insanlardan biri, Tepegöz, sorarsa sana, nasıl oldu da böyle kör oldu gözün, dersin ki, Odysseus kör etti beni, kentler yıkan, yurdu İthake'de olan Odysseus, Laertes'in oğlu" diyerek adını haykırmıştır (*Odysseia*: IX, 500-505).

Gösterilen ile gizlenenin hileli düzenlenişi

Polyphemos ile Odysseus'un karşılaşma sahnesi göndergesi olmayan *Outis* takdiminin işleme şeklini görmek bakımından önemlidir; naif Polyphemos dil ile "gerçek" arasında bir ayrım yapamadığından kimliği kelimelere bağlayan bu takdimin hilesini anlayamamıştır. Homeros'un evreninde adlar ile nesneler arasında doğal bir ilişki olduğu düşünülmektedir; sözün şeyler üzerinde bir erki, performatif bir gücü vardır: "ad, nesnede tözsel/doğal olarak bulunanı taklit etmekte", "adların doğruluğu" da bu doğaya uygunlukla belirlenmektedir (Gören, 2020: 35). Sonraları değişecek bir görüştür bu. Bu değişikliğin yönünü görmek açısından Platon'un *Kratylos* diyaloğu önemlidir. Diyalogda Homerosçu natüralist anlayışı temsil eden Kratylos'un karşısına adların doğruluğunu "uzlaşı"yla açıklayan Hermogenes konulmuştur. Platon ise her iki görüşten aynı sonucu çıkarmış, adlandırmanın iki durumda da –ad eşyaya işaret edebildiği için– doğru olduğunu ileri sürmüştür (*Kratylos*: 423a-428e). Platon'un zamanında doğalcı

dil görüşünden uzaklaşıldığını biliyoruz. Odysseus'un yaptığı dil oyunu ise iki dil görüşü arasındaki geçiş evresinde mümkün olmuş, kendisini *Hiç Kimse* diye takdim eden Odysseus yeni dil görüşünün imkânlarından faydalanarak anlamı olan ama göndergesi olmayan bir adlandırma yapabilmiştir. Gösterge ile gösterilenin uzaklaşması bundan böyle düşünceden ekonomiye bütün üretimlerin yönünü belirleyecek, dil de işlev bakımından doğayı taklitten dünya kuruculuğa doğru dönüşüme uğrayacaktır; artık söz konusu olan yalan söylemeyi de mümkün kılan bir dildir. Kurulan yeni dünyanın şeylerden değil de şeyleri anlamlı şekilde ikame eden göstergelerden oluştuğunu naif Polyphemos asla anlayamamış, Odysseus ise bu durumu fırsata çevirmiştir. Önce benliğini Hiç Kimse'de yadsıyarak (en azından dil düzeyinde yapmıştır bunu) hayatta kalmayı başarmış (Adorno ve Horkheimer, 2014: 99), ölüm tehlikesini bertaraf ettikten sonra ise kaybettiği kimliği yeniden ele geçirmek için "Ben, kentler yıkan, yurdu İthake'de olan Odysseus'um," diyerek adını haykırmış ve benliğini savaşçı kabile toplumlarında içerilen bir öz şemaya göre yapılandırmıştır. O halde Odysseus'un benliği kurguya dönüştüren hilesi sadece bir kandırma yöntemi olarak anlaşılmamalıdır; zira Odysseus bu teknik sayesinde kurguyu otobiyografik anlatının temeli haline getirmiştir.

Alkinoos'un sarayı

Odysseus'un uzun dolaşmalardan sonra vardığı Phaiakların adası eve varış yolundaki son duraktır. Henüz yozlaşmanın uğramadığı bu adada kral Alkinoos'un sarayı vardır; Odysseus bu adanın kıyılarına bütün tayfasını ve gemilerini kaybetmiş olarak ayak basmış, kralın kızı Nausikaa tarafından bulunup saraya götürülmüştür. İlk önce kimliğini açıklamaktan imtina edip kim olduğunu gizlemiş, buna rağmen dostça karşılanarak önemli bir misafir gibi ağırlanmıştır; rahat yataklarda uyumuş, sıcak banyolarda temizlenmiş, onuruna büyük bir ziyafet düzenlenmiştir; ziyafete katılanlar armağanlarıyla gelmiş, yiyip içtikten sonra ozan Demodokos'un okuduğu şiirlerin etkisiyle mest olmuşlardır. Demodokos şiirinde savaştan, kahramanlardan ve Odysseus'tan söz etmektedir. Odysseus kendi öyküsünü ilk defa bir başkasından işitmiştir. Duydukları karşısında hıçkırıklara boğulacak ve kimliğini ifşa ederek başından geçenleri anlatmaya başlayacaktır. Peki Odysseus'un anlatısı ile Demodokos'unki arasında, ikisi de aynı geçmişi anlattıklarına göre, ne fark vardır? Bu sorunun ilk kısmını Alkinoos cevaplıyor. Onun ifadesiyle, ozanlar "destan konusu olsun diye tanrıların insanlar için dokuduğu yıkımı" anlatmaktadırlar (*Odysseia*: VIII, 579-580). Sorunun diğer kısmınıysa Porter cevaplıyor: Odysseus destan konusu olsun diye değil, hayatını dokumak amacıyla anlatmaktadır; onunkisi "kendini tanımanın şarkısı"dır (Porter, 1977: 820).

Ölümü alt etmek

Roger J. Porter "Şiirdeki Şair: *Odysseia*'da Otobiyografi ve Zaman" başlıklı makalesinde (1977) Odysseus'u "benliğinin hikâyesini anlatan bir otobiyografi yazarı olarak deneyimini anlayan, böylelikle ölümü alt etmeyi başaran kişi" olarak belirliyor. Odysseus anlatı sayesinde sembolik yaşama uyanmış, "bir şekilde" ölürken "başka bir şekilde" doğmuştur. Porter'a göre Odysseus'un anlatısı (*narration*) hem bir öz-analizini (*introspection*) hem de geçmişin gözden geçirilişini (*retrospection*) içeren bir düşünümdür (*reflection*). Odysseus geçmişine yönelerek –kral, dilenci, komutan, kahraman, kurban, oğul, baba, koca, toprak sahibi, savaşçı, maceracı, âşık, söz ustası, teknisyen gibi geçmişinde üstlenmiş olduğu– farklı rolleri sınamış, bu esnada zevk ile acı arasında salınan dürtüsel mücadelesini tanımıştır. Kahramanın namını duyurmak isteyen Demodokos'tan farklı olarak, Odysseus, anlatıyı kaotik deneyimlerini dönüştürmek için kullanmış, bu sayede yaşamın karanlık ve aydınlık yönlerine, acı ve zevkin bir aradalığına, insani kırılganlığa, talihin amansız ritimlerine dair bütüncül bir bakış açısına sahip olmuş, hatta dünyanın akışına ve görünürdeki belirsizliğine bir biçim kazandırmıştır (Porter, 1977: 806-807). Odysseus'un kendi geçmişini ilk defa anlattığı anda gerçekleşen bu dönüşümü Foucault "yazgıdan kaçmak" diye belirliyor; Odysseus "derinlerden/eskilerden gelen sese karşı kendi kimliğinin şarkısını söyleyerek (...) dil öncesi bir dilin kendisine getirdiği yazgıdan kaçabilmiştir" (Foucault, 2014: 73-74). Burada söz konusu olan, anlatı sayesinde kendilik bilincinin gelişmesi ve olgular dünyasını etkileme kapasitesinin genişlemesidir. Foucault Odysseus'un anlatı sayesinde yazgıdan kaçışını "ölmemek için konuşmak" diye belirliyor (Foucault, 2014: 73). Bu durumda anlatı sayesinde elde edilen ölümsüzlüğün Kalypso'nun vaat ettiği ölümsüzlükten bir farkı olmak zorundadır. Fark, anlatı sayesinde elde edilenin başkalarının varlığını gerektirmesi, diğerininse Odysseus'u bir yalnızlığa kapatıyor oluşudur; zira Kalypso'nun adasında Odysseus'un hikâyesini dinleyip ona yanıt verecek, onun acılarını anlayacak kimse yoktur. Böylece hikâyesini anlatmak için Odysseus'un neden bu kadar beklediği de açık hale gelmektedir. Daha önce hep yabancı ve düşmanlarla, risk ve tehlikelerle çevrili olan Odysseus ilk defa geçmişini gözden geçirebileceği güvenli bir limana gelmiştir. Bu sağlam limanda, Odysseus, anlatılanın anlamı hakkında fikir geliştirebilecek izleyici kitlesine de sahip olmuştur; erdemli ve akıllı Alkinoos Odysseus'u anlayabilecek bir dosttur ve rasyonel düzenin tesis edilmesi için gereken müttefiktir (Porter, 1977: 811). Buradaki müttefiklik daha çok anlatının iki-kutuplu bir fenomen oluşuyla, Odysseus'un ziyafetteki konuşmasının Ricœurcü anlamda bir "faal-konuşma" ya da "edimsöz edimi" (*acte illocutoire*) örneği oluşuyla ilgilidir (Ricœur, 2010: 59, 60). Ricœur "yapma"nın "söyleme"de içerildiği faal-konuşma edimini "konuşanın konuşmada yaptığı şey" diye belirleyip bu tür konuşmaların karşı-konuşmacıya veya

iletinin yönlendirildiği alımlayıcıya ihtiyaç duymak bakımından zorunlu olarak iki-kutuplu bir fenomen olduğunu dile getirirken tam da aklımızdaki soruyu, Odysseus'un başından geçenleri neden daha önce değil de hepi topu birkaç gün kaldığı Alkinoos'un adasında anlattığı sorusunu mükemmel bir şekilde cevaplıyor. Odysseus'un geçmişe dair anlatısını neden sonraki bir zamana, mesela İthake'ye varışa ertelememiş olduğunuysa daha sonra ele alacağız.

Odysseus'un gözyaşları

Odysseus'un savaşın ertesinde başından geçenleri Alkinoos'a ve onun konuklarına anlatmaya başlamadan önce ağlaması, anlatıyı başlatan şeyin ağlama edimi oluşu özel bir ilgiyi hak ediyor. Aslında Odysseus destan boyunca pek çok kez ağlamıştır; bazen umutsuzluk, keder, hayal kırıklığı ve memleket hasreti yüzünden, bazen öfke ya da intikam hırsı nedeniyle, bazen sevincin yol açtığı duygu boşalmasıyla, bazen de talihin amansız ritmine, insani kırılganlığa ve zamanın geçişine dair bilinç yüzünden olmuştur bu ağlamalar; ağlamanın henüz kadınlara mahsus olmadığı, erkeklerin de utanmadan ağladığı zamanlardır. Destanda ağlama olay örgüsünü destekleyen teknik bir unsur olarak kullanıldığı gibi kahramanı duygusal bakımdan dengeleyen *kathartik* bir işleve de sahiptir; acı verici hatıraların dönüşmesine ve geçmişle uzlaşmaya vesile olmakta, hatta benliğin gelişmesini, eylemin tamamlanmasını sağlamaktadır. Şu sahneler tipiktir: Odysseus Kalypso'nun adasında memleket hasreti yüzünden ağlamıştır; geceleri onun yanında uyumakta, gündüzleriyse kumsalda oturup iki gözü iki çeşme ağlayarak dönüşü özlemektedir (V, 154-158). Annesi Antikleia'nın öldüğünü Hades'te onun hayaletiyle karşılaşarak öğrenince, içi acıyarak ağlamıştır (XI, 85-87). Phaiakların adasında ozan Demodokos Akhilleus'la olan kavgasını şarkıya döktüğünde güçlü elleriyle harmanisini başının üstüne çekerek ağlamış (VIII, 84-86), ozan tahta at hilesiyle zaferin nasıl elde edildiğini anlattığındaysa hıçkırıklara boğulmuştur. En nihayetinde ülkesine ayak bastığında yere kapanarak toprağı öpmüş ve bu kez sevinçten ağlamıştır (XIII, 197). Memlekete vardığında artık çok yaşlanmış sadık köpeği Argos tarafından tanınınca ağlamış (XVII, 304), oğlu Telemakhos'la kavuşma sahnesinde gözyaşları yanaklarından yerlere kadar akmış (XVI, 190-191), Penelope'yle kavuşma sahnesinde birkaç kez ağlamış (XXIII, 231), gönlü büyük bir yas içindeki ihtiyarlamış babasını uzaktan gördüğünde de bir armut ağacının dibine çökerek ağlamıştır (XXIV, 234). Hartog *Tarihsellik Rejimleri* başlıklı kitabının "Odysseus'un Gözyaşları" bölümünde (2015: 46-52) bu ağlamalardan birisine, Odysseus'un Alkinoos'un sarayında döktüğü gözyaşlarından ikincisine özel bir önem verir. Hartog'a göre, ozan tahta at hilesiyle savaşın zaferle sonlanışı anlattığı sırada Odysseus'un hıçkırıklara boğulması diğer ağlamalardan farklıdır. Homeros bu ağlamayı şöyle resmetmiştir:

Çok ünlü ozan bunları söylüyordu işte,
Odysseus'un da yiyordu içi içini,
yanaklarını ıslatıyordu kirpiklerinden sızan yaşlar.
Bir kadın, kocasının üstüne yıkılmış, nasıl ağlar,
kentinin önünde halk için can vermiştir kocası,
yurdundan ve çocuklarından uzağa atmak için ölüm gününü,
görür kadın can çekiştiğini kocasının çırpına çırpına,
abanır üstüne, ağlar hüngür hüngür,
düşman kargıları saplanacak arkadan ensesine, omuzlarına,
sürüklenecek köleliğe, çekecek onulmaz, ağır acılar,
bu korkunç acıyla yanaklarını eder parça parça.
İşte böyle ağlıyordu tanrısal Odysseus da,
kirpiklerinin altından döküyordu acı yaşlar
(VIII, 520-532).

Hartog bu ağlamayı Odysseus'un iki farklı zaman düzeni arasında sıkışıp kalmasıyla açıklıyor. İki farklı zaman düzeniyse anlatıyı "saf bir şimdiki zamanda inşa eden Homeros'un tek boyutlu epik dünyası" ile zamanın geçtiğini hesaba katan ve onu geçmiş, şimdi, gelecek diye bölerek kronolojik olarak düzenleyen "yeni rejim"dir. Hartog'a göre Odysseus zamansallığın bu erken uyanan bilinciyle sarsılmış, yaşadığı deneyimi kelimelere dökemediği için de hıçkırıklara boğulmuştur. Odysseus'un bu kriz ânında neler yaşamış olabileceğini Hartog'u takip ederek anlamaya çalışalım: Ozan Odysseus'u ölmüş birinden söz eder gibi anlattığında, Odysseus onun şiirinde kendisini üçüncü tekil kişi olarak tanımaya mecbur kaldığında adeta ölülere tahsis edilen konuma sürüklenmiştir; benliğin nihai yokluğa sürüklendiği bu anda kendine dahi tutunamamış, bu farkındalık onu hıçkırıklara boğmuştur. Çünkü bu deneyim kâhine danışmak üzere Hades'e gittiği yolculukta yaşamış olduklarından bile radikaldir; zira oraya –ölülerin yanına– bir canlı olarak gitmiştir, şimdiyse canlılar arasında bir ölü gibidir. Odysseus iki sınır deneyimini de yaşamış, sınırın iki tarafına da paradigmatik şekilde (ölü ya da canlı olarak değil, "ölü ve canlı" olarak) geçmiştir; sanki kendi ölümünden sağ çıkmış, sanki uyanık olduğunun tamamen farkındayken kendini rüyasında görmüş, sanki "eski şimdi'den sürgün edilmiş"tir; gündelik şimdiki zaman parçalanmış, aynı anda hem geleceğe (varmak istediği İthake'ye) hem de geçmişe (geride bıraktığı Troia'ya) çekilmiştir. Odysseus yaşadığı bu krizi atlatabilmek için ilk olarak kimliğini açıklamış, sonra maceralarını arka arkaya sıralayarak anlatı biçiminin fark edilmeden zamana şekil verdiği kronolojik bir mekanizma kurulmasına ön ayak olmuştur; dahası otobiyografik anlatı sayesinde hem benliğin hem de dünyanın tarihselliğini kavramıştır. Hartog gözyaşlarını tarihsellik bilinciyle, bu bilinci de anlatının kronolojik olarak düzenlenişiyle belirlerken elbette Demodokos'un olayları gelişigüzel anlattığını ileri sürmüyor; zira anlatı biçimi ozanın ezgili sözlerinde de mevcuttur. İki anlatı arasındaki farkı Odysseus da destanda ironik biçimde ifade etmiş, Akhilleus'la olan kavgası-

nı ayrıntılarıyla anlatan Demodokos'a "ne güzel söyledin Akhaların destanını... orada mıydın sen, başka birinden mi duydun yoksa?" (VIII, 485-491) diye sorarak kendi anlatısına başlamış, "burada" –saraydaki ziyafette– bulunmadan önce "orada" –Troia'da– bulunduğu konusunda oradakileri ikna edebildiği için (gençlerle yaptığı müsabakalarda gösterdiği başarı ikna sürecini destekleyen önemli bir unsurdur) anlatılanın doğruluğunda garantörlük statüsünü esin perilerinden tanıklara doğru yönlendirmiştir.

Hartog, kısaca, Odysseus'un gözyaşlarını tarihsellik bilinci bağlamında yorumlamış, tarihçiyi ozandan ayıran unsuru tanıklık ya da anlatının kanıtlanabilirliği olarak ileri sürmüştür. Biz bunlara bir başkasını, anlatının tarafsızlığını ilave edebiliriz; zira Odysseus'un ağlamasını temsil eden dizelerde çok güçlü bir benzetme söz konusudur. Şu soruyu sormak zorundayız: Halkını savunurken yere düşen kocasının ölümüyle köleliğe sürüklenen ve yanaklarını parçalayarak ağlayan bu kadın kimdir? Homeros isimlerini anmasa da savaşın kaybedenlerinin acısını sahneye taşımış, Akhilleus tarafından cansız bedeni kentin etrafında defalarca kez sürüklenen Hektor'u ve onun cesedine kapanıp ağlayan Andromakhe'yi resmetmiştir. O halde benliği nihai yokluğa sürüklenen Odysseus'un acısı ile onun tahta at hilesi yüzünden kocasını, oğlunu, memleket toprağını kaybettiği için benzer bir yokluğa sürüklenen Andromakhe'nin büyük acısı neredeyse eştir. Homeros Odysseus'un acısını en savunmasız kurbanınkiyle ölçüştürürken bir yandan mağdurların acısını büyük bir tarafsızlıkla sahneye taşımış, diğer yandan her anlatının farklı bir bakış açısıyla da anlatılabilir olduğunu bir kez daha hatırlatmıştır.

Biyografi aracılığıyla biyolojiye direnmek

Odysseus'un geçmiş anlatısının güvenilirliği daha önce Troia'da bulunmasından gelir; öte yandan anlatı biçiminin fark edilmeden zamana şekil verdiği bu hikâyede geçmişe dair anılar belirli bir kurgusallıkla aktarılmışlardır. Bunun nedeni otobiyografik anlatının zorunlu olarak kurgusal oluşudur. Ne var ki hayatta kalabilmek için sürekli dönüşmek zorunda kalan *polytropik* Odysseus bize kurgunun sadece anlatının değil, bizzat yaşamın asli unsuru olduğunu da gösterir. Weintraub'a göre iki tür otobiyografi vardır. İlki insana dair asli özellik olarak sunulan bir kavrayıştan (sözgelişi *homo faber*, *animal rationale*, *homo ludens* ya da *zoon politikon* gibi bir kavramdan) hareket eder ve otobiyografiyi kavramda içerilmiş olan değişmez özü gerçekleştirmeye yönelik sürekli çabanın hikâyesi olarak inşa eder; burada temel mesele yaşamın toplum tarafından belirlenmiş model ve kılavuzlara göre düzenlenmesidir (Weintraub, 1975: 830, 838). Odysseus Polyphemos'a kendini "Laertes'in oğlu Odysseus" diye tanıtırken kabile toplumlarının alışkanlıklarına da uygun olan bu yolu kullanmıştır. Akhilleus, Hektor, Agamemnnon gibi komutanların kendilerini yetkin savaşçı olarak sunuşları da sa-

vaşçı toplumun ideallerine uygun olandır. Sonraki *polis* tipi örgütlenmeler kamu adamı idealini ileri sürecek, felsefe ise bunu bilge insan idealiyle değiştirecektir (Weintraub, 1975: 835-836). Ortak öz etrafında geliştirilen otobiyografiler türsel belirlemelere dayandıklarından biyolojinin hükmü altındadırlar; zira insanın politika yapması ile meşe palamudunun meşe olması Aristoteles'e göre aynı doğallığa tabiidir. Biyolojiye direnen ikinci yol ise yaşamı özsel unsurlarıyla özetlemek yerine bir hikâyede yakalamayı gerektirir. Burada yaşam –nelik, kimlik, soy, tür gibi– bir özü gerçekleştirme yolunda açılma (*unfolding*) değil, gelişme ya da yetişmedir (*development*, *Bildung*). Weintraub bu ikinci yolu *Odysseia* destanındaki Proteus'a atıfla anlatır. Poseidon'un hizmetkârı Proteus'u ünlü yapan özelliği potansiyelini çeşitli şekillerde gerçekleştirebilmesi, –aslan, ejderha, pars, domuz, su, ağaç gibi– çeşitli varlıkların biçimlerini alabilmesidir (*Odysseia*: IV, 450-465). Proteusçu doğanın sebep olacağı otobiyografi de sürekli değişen benlik kavramlarının hikâyesi olacak (Weitraub, 1975: 829-834), bu durum yaşama bir "plastisite" ilave edecektir. O halde otobiyografik anlatının biyolojiye direnebilmesinin koşulu deneyimleriyle ilişkisinin farkında olan bilinçli benliktir; anlatı bu sayede anlatıcının kendini açıkladığı, keşfettiği, eleştirip haklı çıkardığı, inşa edip dönüştürdüğü bir süreç haline gelmektedir (824). Odysseus'un kendisi hakkındaki klişelerden, arkaik katılıktan, ilkel doğadan kurtulması, böylelikle bir değişim kapasitesi elde ederek kültüre doğru ilerlemesi anlatıya eşlik eden düşünüm ve düşünüm aracılığıyla elde edilen dönüşüm kapasitesi sayesindedir.

Narsisistik benlikten kolektif benliğe

Odysseus'un otobiyografik anlatımının bir yönü kendilik bilincinin ortaya çıkışıysa, diğer yönü anlatıcının narsisistik benlikten kolektif benliğe doğru yol alışı, anlatının kolektif belleğin canlanmasına katkısıdır. Bellek çalışmasını bir yurttaşlık görevi olarak ileri süren Paul Ricœur'ün "benlik" (*idem*) ile "kendilik" (*ipse*) arasındaki farka dair düşünceleri bu iddiayı anlamak için kılavuz niteliğindedir. Ricœur'e göre benlik "düşünen ben" ya da *ego cogito*nun bir merkez çerçevesinde yürüttüğü bilme edimiyle inşa edilen "aynılık olarak özdeşlik"tir (zamanda aynılık sayesinde inşa edilen, kendiyle dolu, başkalığı tehdit olarak gören bir yapıdır bu); kendilik ise bir periferiden, bir başkalıktan yola çıkmayı gerektiren, insanı söylem ve eylem çerçevesinde konumlandıran "başkalık olarak özdeşlik"tir (Ricœur, 2010: 1-5). Ricœur'e göre kimlik bu iki boyutun, benlik ile kendiliğin diyalektik buluşmasıdır; zira onun hem sabitlik hem de başkalık boyutu vardır. Bu diyalektik buluşmayı sağlayan anlatıdır, anlatı sayesinde inşa edilen anlatısal kimliktir (*identité narrative*); anlatısal kimliğin şartıysa bellek çalışmasıdır. Kişinin narsisistik benlikten uzaklaşması kendisini bir anlatı içinde konumlandırarak aynılığa kapanan özdeşliğe karşı koyabilmesiyle, "ben şu'yum" demek yerine "ben, şu olacağım" demeyi öğrenmesiyle, geleceğe

dair bir vaatte bulunabilmesiyle mümkündür. Her anlatının farklı bir şekilde de anlatılabilir olması anlatıcıya bir sorumluluk yüklemekte, bellek çalışmasını bir yurttaşlık görevine dönüştürmektedir (Ricœur, 2012: 15). Burada bellek çalışmasını sadece unutulanı hatırlamak diye düşünmemek gerekir; kastedilen aktif yurttaşlığı etkin kılmaktır. Ricœur bu iddiayı anlaşılır kılmak için Platon ve Aristoteles'in metinlerinde bellek anlamında kullanılan iki kelime arasındaki farkı görünür kılar. *Mneme* "edilgin biçimde ortaya çıkan", *anamnesis* ise "bir arayışın nesnesi olan" anılar olmak bakımından farklıdırlar (34). Bu durumda hatırlamak da sadece "bir anıya sahip olmak" diye anlaşılamaz; hatırlamak daha çok "bir anının, bir izin peşine düşüp onu yorumlamak suretiyle hem unutulmuş olanı varlığa çağırmak hem de zamansal kimliği etkin kılmak"tır. Sağaltıcı bir yaşam öyküsü yazımı olarak otobiyografi bu ikincisiyle ilgilidir. O halde Tepegözlerin adasında namını haykıran Odysseus Alkinoos'un sarayında kimliğini bir anlatı içinde sunarken narsisistik benlikten uzaklaşmış, bu uzaklaşmayla geleceğe dair bir sorumluluk da üstlenmiştir.

Eve varış

Odysseus ayrıldıktan yirmi yıl sonra evine döner; ama ne karısı eski karısıdır ne de evi eskisi gibidir. Kavuştuğu adası ona tekinsiz görünmüştür; her şey hem çok tanıdık hem çok yabancıdır. Yabancı coğrafyaları adım adım dolaşan, bu dolaşmalarda başkalarını dönüştürürken kendisi de değişen Odysseus'un bu son yabancılığı da aşması, dostlarına ve ailesine kendisini tanıtması, onlara dair silinmiş anıları canlandırarak otobiyografisini tamamlaması gerekmektedir. Bu geçen zamandan sonra onu nasıl karşılayacakları meçhul olduğundan, Odysseus kendisini temkinli bir şekilde tanıtmak zorundadır. Odysseus'un yurda döndüğünde ilk karşılaştığı kişi sadık bir dost da olan domuz çobanı Eumaios'tur. Odysseus onun karşısına dilenci kılığında çıkarak ona sahte bir geçmiş hikâyesi anlatacaktır. Sonra oğlu Telemakhos tarafından esin yoluyla, sütninesi Eurykleia tarafından ayağındaki doğum lekesi aracılığıyla, av köpeği Argos tarafından bir tür yaratık sezgisiyle tanınacak, her bir tanınmada kendisi de geçmişindeki karanlık noktaları hatırlayacaktır (King, 2002). Karısı Penelope ise kolaylıkla ikna olmayacak, ondan Odysseus olduğuna dair kanıt isteyecektir. Elbette Odysseus karısının uyguladığı cesaret ve hafıza testlerinden de başarıyla geçecek, sonra eline eski silahlarını alıp yokluğunda krallığına ve karısına göz diken düşmanlarını öldürecektir. Bu işi de gözü kara bir ataklıkla değil, aklıselimle gerçekleştirecektir. Destanın sonunda babası Laertes'in yanına giden Odysseus ailevi ve toplumsal konumunu yeniden elde edecektir. Böylece Alkinoos'un sarayında başladığı bireysel hatırlama işi toplumsal bir boyut da kazanacak, geçmiş anlatısı topluluk aracılığıyla tamamlanacaktır. Aşağıda bazı sahnelere yakından bakarak hatırlamanın gerektirdiği nitelikleri belirlemeye çalışacağız.

Odysseus'un ruhundaki savaş arabası

Destanın çok meşhur bölümlerinden biri Odysseus'un nihayet eve döndüğünde yaşadığı iç çatışmaları anlatan satırlardır. Karısına geri dönme yolunda en büyük çeldiricilerden biri olan Nausikaa'ya bile direnen Odysseus'un şimdi de evini istila eden düşmanlarını bir plan dahilinde alt etmesini sağlayacak bir özdenetime ihtiyacı vardır. Bu bölümde sözü Homeros geri almış ve Odysseus'un yaşadığı çatışmayı şöyle anlatmıştır: "Göğsünün içinde uluyordu Odysseus'un tekmil yüreği, bir dişi köpek nasıl, çelimsiz eniklerin çevresinde, bir yabancı adama kalkarsa saldırmaya, havlaya havlaya, kuduran yüreği öyle havlıyordu işte Odysseus'un. Çattı yüreğine şu sözlerle, göğsüne vura vura: 'Katlan, yüreğim, katlan, atlattıydın sen daha korkuncunu, gücü sınırsız Tepegöz değerli arkadaşlarını yemişti hani o gün, ben öleceğimi sanırken, sen nasıl dayandıydın ve akıl nasıl bulduydu mağaradan çıkmanın yolunu.' Sevgili yüreğine çıkışarak böyle diyordu, sabırlı yüreği de katlandı, çıkmadı sözünden, ama kendisi durmadan bir o yana dönüyordu, bir bu yana" (*Odysseia*: XX, 13-23). Bu dizelerde Odysseus'un kendi içindeki savaşı görürüz; duygulanımlar, yürek ve akıl birbirinden bağımsız hareket etmeyi istemekte, Odysseus ise düşünerek, katlanarak, düzen kurarak kendi içindeki düşmanları alt etmektedir.[6] Destanda Odysseus sadece dışarıdaki düşmanlara karşı değil, kendi içindekilere karşı da bir savaş yürütmüş, onları aynı silahla mağlup etmiştir.

Odysseia destanı bir kahramanın nihai bir anda tamamlanarak birlik ve bütünlük kazanan bir eyleminin anlatısıdır; bu eylem Odysseus'un eve dönüş sürecidir. Dönüş sürecinde kahramanın geçtiği her bir uğrak söz konusu eylemin tamamlanmasına hizmet eder. Bu durumda eve dönebilmek onu sadece dış düşmanları yönetebilmeyi başaran bir muktedir konumuna yerleştirmeyecek, benliğini yoldan çıkarmaya çalışan iç düşmanları dizginleyebilen özdenetimli bir kişi

6 Platoncu Galenos (İS 129-216) Euripides'in Medeia karakterinin karşı kutbu olarak Odysseus'u belirlerken Odysseus'un yaşadığı iç çatışmayı "savaş arabası" metaforuyla temsil eder. Bu iki karakteri bir ucunda zayıflığın (*akrasia*), diğer ucunda özdenetimin (*enkrateia*) bulunduğu bir karşıtlık çerçevesinde ele almak, ruhun irrasyonel kısmının rasyonel bölüm tarafından hizaya getirilişini temsil eden Odysseus ile aklı öfkesi yüzünden kör olmuş Medeia'yı karşılaştırmak felsefe tarihinde yaygın bir tavırdır. Elbette bu karşılaştırmada Medeia'yı savunanlar da olmuş (sözgelişi Stoacılar ruhun üniter –birlik ve bütünlük barındıran– bir yapıya sahip olduğunu, bu yüzden de gerçekte bir iç çatışma fenomeninin yaşanamayacağını söyleyerek yapmışlardır bunu), Galenos ise Platon'a yaslanarak onları eleştirmiştir (zira Galenos'a göre Platon ruhun kompozit –parçalardan oluşan– bir yapıya sahip olduğunu düşünmektedir). Galenos'a göre kocası tarafından aldatılan Medeia kocasından intikam almak için kendi çocuklarını öldürme kararı vermiştir, ardından aklı bu karardan şüphe etmiş ama öfke tekrar onu çocuklarını öldürmeye yönlendirmiştir; akıl onu bir kez daha durdurmuş, Medeia eylemini bir süre ertelemiştir; sonra öfke tekrar vahşi at gibi ileri atılarak sürücüyü aşağıya çekmiş, sürücü bir süre iki at arasında gidip gelmiş, ne var ki vahşi atı dizginleyemediğinden kontrolü kaybetmiş, Medeia sonunda çocuklarını öldürmüştür: Akıl bir çözüm sunmuş ama öfke tarafından alt edilmiştir (Annas, 2015). Galenos'a göre Medeia bu haliyle barbarların ruh durumunu temsil etmektedir; çocuklar ve hayvanlar da öyledirler (biz buraya Odysseus'un tayfasını da dahil edebiliriz). Oysa irade sahibi Odysseus irrasyonel yanın etkisiyle davranmamış, ruhunu terbiye etmeyi başarmıştır.

olarak da inşa edecektir. Özdenetimli bir kral olarak Odysseus evini istila edip krallığına ve karısına göz diken düşmanlarını artık tutkuyla değil, rasyonel bir şekilde öldürecek ve bu sayede büsbütün uygarlaşacaktır. Bu haliyle Odysseus Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde anlattığı bilinçlenme sürecinin kahramanı gibidir. *Odysseia* ile *Fenomenoloji* arasında bağ kurmak, bu destanı "tinin *Bildungsromanı*", *Fenomenoloji*'yi de "*Odysseia* etkisi" ve "tinin eve, kendinde ve kendisi için olana dönüşü" diye belirlemek genç Hegelcilerden beri yapılagelen bir karşılaştırmadır (MacDonald, 2005). Hegelci idealizmi Odysseusçu bir akıl anlatısı olarak belirleyen David Strauss, "Hegel *Fenomenoloji*'yle gemilere binmiş, limandan ayrılmış, dünyayı dolaşmış, evrensellik, öz-kimlik, 'kendinde ve kendisi için varlık'la geri dönmüştür," derken ya da Levinas *Odysseia*'yı Hegel felsefesinin alegorik anahtarı olarak belirlerken aynı fikirdedirler. Dahası Hegel'in kendisi de destanı ilk defa Almancaya çeviren (1781) Johann Heinrich Voss'a yazdığı mektupta (1805), "Luther İncil'i Almanca konuşturdu, sen ise Homeros'u; şimdi ben felsefeye Almanca konuşmayı öğreteceğim" diye yazarak destanın kendi üzerindeki gücünü ifade etmiştir (MacDonald, 2005). Bizim burada Hegel'i anmamızın nedeni ise Odysseus'un geçmişe dönük düşünümü ile kendilik bilinci arasındaki ilişkiyi göstermek, böylece otobiyografik anlatının önemli bir özelliğini bir de Hegel'le bağ kurarak vurgulamış olmaktır.

Sahte anlatı, gerçek anlatı

Odysseus'un sadık domuz çobanı Eumaios'un karşısına dilenci kılığında çıkarak ona sahte bir geçmiş öyküsü anlattığı sahne otobiyografik anlatıların başka bir özelliği açısından incelenmeyi hak ediyor. Odysseus onca yıl uzak kaldığı sadık bir dosta neden hemen kendini tanıtmamıştır? Acaba sahte geçmiş anlatısının anlamlı bir işlevi olabilir mi? Valle Salazar bu sorulara destandaki iki sahneden yola çıkarak yanıt veriyor. Sahnelerden ilki –az önce söylediğimiz– Odysseus ile Eumaios'un karşılaşması, ikincisi Odysseus ile Penelope'nin konuşmasıdır. Salazar bu iki sahneden yola çıkarak doğru ya da yalan anlatının, geçmişi "içtenlikle" ya da "kasıtlı bir şekilde" kurgulamanın aynı tekniğe ve aynı bilişsel yapıya dayandığını ileri sürmekte ve otobiyografik anlatıların sosyal işlevlerine yönelmektedir; Odysseus'un nabza göre anlatıyı çeşitlendirmesi de bu sosyal işlev yüzündendir (Salazar, 2023). Salazar'ın belirlemelerinden ilki, anlatılan geçmişin önceden belirlenmiş bir şemaya göre ve belirli durumlara uygun düşecek şekilde yeniden yapılandırılmasıyla ilgilidir (sözgelişi makale başına yazılan kısa tanıtımlar, tanışma sırasındaki takdimler, işe başvuru dosyasına konulan özgeçmişlerin her biri farklı bir şemayı takip etmektedirler). İlginç olan konu, hatırlamanın yönünü belirleyen bu şemaların hem sahte hem de gerçek anılar oluşturmaya imkân sağlıyor oluşlarıdır; zira şemalardan beklenen, deneyimin doğru yorumlanması değil, kişilerin fiziksel çevreye uyum göstermelerini sağlamaktır.

Odysseus da Eumaios'a kendisini tanıtırken bu imkândan faydalanmış, anılarını muhatabının deneyimine uygun hale getirerek onun sempatisini kazanmıştır. Böylece Eumaios kolaylıkla Odysseus'a inanmıştır. Domuz çobanının Odysseus'a yönelttiği geleneksel soru kalıbı şudur (bu soru biraz farklılaşarak destanın farklı bölümlerinde tekrar eder): Kimsin, kimlerdensin, kentin neresi, anan baban kim? (*tis pothen eis andrōn? Pothi toi polis ēde tokēs*?) (*Odysseia*: XIV, 187). Hafızayı harekete geçiren bu soru karşısında Odysseus kendini tanıtmaya bir doğruluk vaadiyle başlamış ve soruyu olabildiğince "açık bir şekilde" cevaplayacağını (*atrekeōs agoreusō*) söylemiştir (*Odysseia*: XIV, 192). Peki o halde neden kendini bir dilenci olarak takdim etmiştir? Çünkü Odysseus'un kendini "açıklıkla tanıtmak"tan kastı olgulara ya da tarihsel gerçekliğe uygunluk değil, otobiyografik şemayı uygun şekilde etkinleştirmektir; zira sahte dilencinin anlattıkları domuz çobanının duygularına ve kişisel deneyimlerine uygundur. Demek ki Odysseus anlattıklarının muhatabı etkileme gücüne dair de hesap yapmaktadır; o sadece kendisini değil, başkalarını da iyi tanıdığı için beklentiye göre hikâye uydurmakta, bu durum onun dünya algısında genişlemeye yol açmaktadır.

Odysseus aynı yöntemi Penelope'yle konuşmasında da kullanır ve hikâyesini Penelope'nin deneyimine uygun düşecek şekilde uyarlar. Kim olduğunu sorgulayan Penelope'yi ilkin "Bil ki çok acı katacaksın acılarıma, kaderi budur yurdundan bunca zaman uzak kalan adamın," (*Odysseia*: XIX, 165-170) diyerek etkiler, karısı kendisinden –ayrılırken taşıdığı kıyafet, kendisine eşlik eden yoldaşlar gibi– somut kanıtlar istediğindeyse tanıdık şemalar kullanmak yerine geçmişi "aklında kaldığı gibi" (*hōs moi indalletai ētor*) anlatma güvencesi verir (*Odysseia*: XIX, 223-224); o halde hatırlamak zihinde stoklanan bilgileri ortaya çıkarmak değil, geçmişi yeniden inşa etmektir (Salazar, 2023). Homeros'un hayat hikâyesini anlatma işini diğer kahramanlara değil de bir tek Odysseus'a vermiş olmasının nedeni de budur. Odysseus bir yandan dili en iyi kullanan kişidir, diğer yandan hikâye anlatıcılığının kurgusal oluşuna en uygun karakterdir (Porter, 1977: 802-803). Athena ondaki bu gücü "vazgeçmeyeceksin sen çocukluğundan beri sevdiğin bu uydurma masallardan... düşüncede ve sözde en ustası sensin bütün ölümlülerin," diyerek takdir etmektedir (*Odysseia*: XIII, 294-298).

Penelope'nin ısrarı

Odysseus ve Penelope'nin yeniden bir araya geldikleri yukarıdaki sahne hikâye anlatma işinin varabileceği noktaları görmek açısından da önemlidir; zira her ikisi de diğer kişinin nasıl etkilenebileceği konusunda tam bir farkındalıkla hikâyelerini anlatmakta, hikâyelerinde gerilim ve ifşanın nüanslarını mükemmel bir şekilde kullanmaktadırlar (Salazar, 2023). Onların kullandığı tekniğin ideal sunumu, geçmişe dair tüm karanlık noktaların aydınlandığı yatak sahnesinde mevcuttur. Odysseus'u son bir sınamadan geçirmek isteyen Penelope dadısından ya-

tağı getirip sermesini istemiş ve bu istek karşısında şaşkına dönen Odysseus'un ağzından şu sözler dökülmüştür: "Altüst ettin, kadın, bu sözlerle yüreğimi! Kimdir benim yatağımı yerinden oynatan? Yapamaz tanrı yardımı olmadan bu işi hiç kimse" (*Odysseia*: XXIII, 180-185). Şimdi Odysseus'u bu kadar şaşırtan mesele, yatağı avludaki zeytin ağacından bizzat kendisinin yapmış olmasıdır; önce ağacın dallarını kesip gövdesini rendelemiş, sonra da içini oymuş ve yatak haline getirmiştir. Kökleri yerde olan bu yatağı hiç kimsenin yerinden oynatması mümkün değildir. Penelope'nin bütün şüphelerinin dağıldığı andır söz konusu olan. Penelope "Artık inandırdın o katı dediğin yüreğimi," dediğinde Odysseus bu kez kendini engellemeden ağlayacaktır; zira o da evini şimdi hatırlamakta ve bu hatırlamayla kimliğini bütün yönleriyle kazanmaktadır (Cassin, 2018: 38). O halde İthake'ye dönen Odysseus adeta geçmiş yaşantısını tekrar etmiştir; sırasıyla çocuk, genç, avcı, arkadaş, savaşçı, koca, baba, evlat ve kral olmuş, her bir hatırlayışta da farklı bir hafıza türünü işler kılmıştır. Nathalia King'e göre Odysseus geçmişe dönük bu vizyonlar sayesinde yaşamını katman katman ortaya çıkarıp mitten tarihe, belirsiz gerileme alanından "şimdi"ye doğru ilerlemiş (King, 2002), destanın ilk yarısında Kirke, Siren, Tepegöz, Kalypso gibi varlıkların yaşadığı fantastik alanlarda dolaşıp insanlıktan uzaklaşırken ikinci yarısında evine dönerek insanlıkla yeniden bütünleşmiştir (King, 2002; Porter, 1977: 820).

Bir kahraman arketipi olarak Odysseus

Odysseus'un eve dönüşü tamamlandığına ve yola çıkarken başladığı eylemi ereğine ulaştığına göre hayatındaki dönüm noktalarından ve örüntülerden yola çıkarak onun karakterini belirleyebiliriz. Böylece tekrar eden örüntülerin yol açtığı sorunları ele alabilecek ve bu sorunların üstesinden gelmek için destanda açılan yolları sınayabileceğiz. Destanda Odysseus bir kahraman arketipi olarak karşımıza çıkar; deneyimlerin içinden geçerek gelişen, acılara katlanarak olgunlaşan bir kahramandır ve bütün kahramanların geçtiği güzergâhtan –ayrılma, erginlenme ve dönüş güzergâhından– o da geçmiş (Campbell, 2017: 35), ölüme meydan okuyan eylemleri sayesinde öykülere konu olmuştur. Metin içinde kendi öyküsünü anlatarak geçmişiyle arasına mesafe de koymuştur. Homeros'un kahramanları arasında en tecrübelisi olan Odysseus adeta doğumuyla başlayan deneyimini tamamlayabilmek için anlatmıştır. Evine döndüğündeyse yeniden kavuştuğu topluluk sayesinde geçmişindeki karanlık noktaları aydınlatarak hatırlama işini tamamlamıştır. Destanı 1970 yılında Türkçeye çeviren Azra Erhat'ın destan için yazdığı sunuş yazısında Odysseus'un karakteriyle ilgisinde sıraladığı sıfatların tamamı deneyim kavramıyla ilgilidir: *polytropos*, *polymetis*, *polymekhanos*, *polytlas*, *polytlemon*, *talasiphron* (Erhat, 1992: 16-17). *Polytropos* olarak Odysseus çare bulan, düzen kuran, karşılaştığı çıkmazları aşabilmek için "dönen" ve "dönüşen" biridir. Tehlike ânında farklı biçimlere bürünüp dönüşen

başka canlılar da vardır doğada; ne var ki onlar içgüdülerine kayıtlı bir meziyetle dönüşürken Odysseus iradi ve "plastik" bir davranış biçimi geliştirebilmiştir (Hyde, 2019: 110). Doğada güçlü olmayı sağlayan bu özellik giderek iyi politikacının özelliği haline de gelecek, "eğilip bükülmeden (*atropos*) savaşmak" yerine "bulunulan zemine göre biçim değiştirmek" bir erdem olarak kabul görmeye başlayacaktır (Hyde, 2019: 94.) *Mētis* ise somut ve canlı bir zihin yapısına karşılık gelmektedir. Bu kavramı rasyonel düşüncenin krizini anlayabilmek için incelikle ele alan Marcel Detienne ile Jean-Pierre Vernant (1991) Platon'la başlayan geleneğin düşünme ve eyleme biçimine alternatif bir güzergâhı böylelikle takip edebilmişlerdir. Peki bir tür zekâ ve düşünce, bir tür bilme biçimi olan *mētis* soyut ya da kavramsal düşünceden hangi bakımlardan farklıdır? *Mētis* beceri, sağduyu, deneyim, uyanıklık, fırsatçılık, aldatma ustalığıyla ifade edilebilecek bir zihinsel tutum ve sürekli dönüşmeyi gerektiren bir davranış biçimidir; daha çok "katı mantığa ve kesin hesaplamalara uymayan, tekil, muğlak, çok biçimli, esnek, akışkan durumlar için geçerlidir" (Detienne-Vernant, 1991: 3-4). Bu nedenle teleolojik, ilerlemeci, evrensel bir düşünme biçimine değil, somut bir zihin yapısına işaret etmektedir. Dahası *mētis* doğası gereği elde ettiği durumu "sağlamlaştırmak, geliştirmek, desteklemek veya sürdürmek" gibi yönelimlerden de uzaktır; onun hareket biçimi kök salmak değil, zemin değiştirmektir; bu yüzden herhangi bir temelden de yoksundur (Detienne-Vernant, 1991: 28-29). En büyük özelliği çıkmazdan (*aporia*) kurtarması, çıkmaza karşı bir çare (*poros*) üretmeyi sağlamasıdır. Şunu da ekleyelim: Çare, yol anlamına gelen *poros* aynı zamanda gözenek demektir; böylece *mētis* bir tür geçirgenliği de olanaklı kılmakta, farklı olanı içeri sızdırmayan gözeneksiz (*aporos*) yapıya bir alternatif oluşturarak çağdaş düşüncenin "kendiyle dolu", "gözeneksiz" özne yapısına karşı durmaktadır (Hyde, 2019: 85-86). *Mētis*in politik karşılığı ise zayıf, kırılgan ve madun olanların tarafında çalışması; gücün tersine çevrilmesini, zayıfın güçlüye hükmetmesini, avın avcıya dönüşmesini mümkün kılmasıdır (Detienne-Vernant, 1991: 43-44). Odysseus'un "Truva atı" hilesiyle zayıf düşmüş ordusunu zafere taşıması, Penelope'nin gündüz ördüklerini geceleri sökerek düşmanları oyalaması bu tutumun en dokunaklı örnekleridir. *Polymekhanos* ise marifetli, başarılı, icatçı anlamlarına gelmekte ve aynı zamanda tekniği kullanmanın yeni bir yönüne işaret etmektedir. Odysseus'un hilekârlığıyla[7] belirlenen bu yön tekniğin kapasitesini genişletmiş, teknik "alet kullanma" ve "maddi kaynakları üretme"nin yanında entelektüel bir boyut kazanarak "düşünceyi hesaplama"ya atıfta bulunmaya başlamıştır (Ahumada, 2014: 68). Destanda tekniği karşılamak üzere zaman zaman aldatma ve hile anlamlarına gelen *dolos* kelimesinin kullanılması bu dönüşüme işaret eder. Böylece tekniğin yönü "insan ile doğa" ara-

7 Aldatma özelliği Odysseus'a dedesi Autolykos'tan, ona da babası olduğu iddia edilen Hermes'ten miras kalmıştır. Hatta Odysseus'un babasının Laertes değil de ölümü iki kez aldatmayı başarmış Sisyphos olduğu da söylenmektedir. Dolayısıyla Odysseus her bakımdan aldatma ustalığıyla çevrili bir karakterdir.

sındaki ilişkiden "insan ile insan" arasındaki ilişkiye kaymış; teknik, kurnazlığı hesaplayan bir düşünme biçimine karşılık gelmeye başlamıştır.[8] Teknikteki dönüşümün *Odysseia*'daki en güzel örneği balıkçı tarafından oltaya takılan yemdir: balıkçı "denize uzanan burunda (...) yaban öküzü boynuzundan yalancı yemini uzun olta sırığıyla küçük balıklara doğru sarkıtarak" balık avlamakta, balıklar da kayaların üstünde çırpınmaktadır (*Odysseia*: XII, 250-255). Oltaya takılan yemin (balıkçı oltaya yem olarak solucan takmıştır) besleyicilikten avlayıcılığa doğru işlev kaymasına uğradığı olaya işaret eden bu betimlemeden yola çıkan Hyde, anlamın tuzak olan yem sayesinde mümkün olduğunu ve ancak gösterge olan yem sayesinde gerçek bir yemden söz edilebileceğini iddia etmektedir (Hyde, 2019: 107). Anlatılan, şeylerin (bu örnekte solucanın) bu dünyadan sembolik alana taşınması, şeylere dair anlamın bu taşıma edimiyle kurulması, bundan böyle her şeyin çift anlamlı hale gelmesidir. Bu dönüşüm saklanan ile gösterilenin, görünüş ile gerçeğin hileli düzenlenişi yoluyla gerçekleşmiş, uygarlaşma zanaat ürününü çift anlamlı kılmıştır. Bakış açısına göre yabancılaşma ya da uygarlaşma olarak belirlenebilecek bu ilave kullanım Odysseus eliyle kurulan politik düzenin de temel ilkesi olacaktır. Bu dönüşüm Odysseus'un karakter özelliklerini çift anlamlı hale getirecek, pek çok derde deva gibi görünen nitelikler tehlikeli de olabilecektir. Elbette geçmiş anlatıları da bu dönüşümden payını alacak, ideolojiye dönüşme tehlikesi her daim onlara eşlik edecektir.

Azra Erhat'ın Odysseus'un karakteriyle ilgili olarak belirlediği *polytlas*, *polytlemon*, *talasiphron* gibi sıfatlarsa felaketlere sabırla katlanmayı, güçlüklere dayanmayı, kendini tutmayı sağlamakta, Odysseus onlar sayesinde bedensel ve ruhsal bakımdan güç kazanmaktadır. Bu sıfatların yanına dedesi Autolykos'un onun için "çile çekmek" anlamına gelen *odysaô* fiilinden bir isim türetmiş olduğunu, *odyssomai* fiilininse hem öfkeli bir karaktere hem de öfke uyandıran bir kişiliğe işaret ettiğini eklersek, Odysseus'un en deneyimli kişi oluşunun bütün veçheleri tamamlanır. Yukarıda işaret ettiğimiz sıfat ve fiiller deneyim kavramının etimolojisiyle yakından ilgilidir. Latince deneyim anlamına gelen *ex-pereri*, "tehlike" anlamına gelen *periculum*'la aynı kökten türemiştir. Almancada deneyim, tehlike ve yolculuk anlamlarına gelen *Erfahrung*, *Gefahr* ve *Fahrt* aynı kökten türemiş kelimelerdir. O halde deneyim türlü badireler atlatarak ilerleyen bir yolculuğu ifade etmekte, kişi yolculuk esnasında yaşadığı karşılaşmalardan öğrenmiş olarak ayrılmaktadır. Öğrenmenin koşulu olan düşünüm ise yaşananlara mesafe almayı (*-ex* öneki bu mesafeyi ifade eder) gerektirmektedir. Yunancada nadiren deneyim anlamında kullanılan *pathos* ise hem deneyimin maruz kalma ve acı çekme gibi edilgin yönüne hem de bu ilk yönün gerektirdiği sabır ve kat-

8 Söz konusu anlam genişlemesi *Ilyada* destanında "sanrı uyandırma" ve "yol bulma" olarak ortaya çıkar; Hera'nın Zeus'u beline taktığı kemerle büyülemesi ilkine, Antilokhos ile Menelaos arasında geçen araba yarışında yapılan hile ikincisine örnektir. Her iki örnek de işlerin doğal seyrinde elde edilemeyecek olanı başka bir usul takip ederek ele geçirmeye işaret etmektedir (Ahumada, 2014: 71-72).

lanma gibi erdemlere işaret etmekte (Jay, 2012: 28-32), böylelikle evine dönüş yolunda geçtiği her bir uğrakta benliğini yoldan çıkaran tehlikelerle karşı karşıya kalıp onların üstesinden gelebilen, yaşadığı acıları anlatı sayesinde telafi eden Odysseus en deneyimli olma özelliğini layıkıyla üstlenebilmektedir.

Eve dönüş mümkün mü? Şunu söylemiş olduk: Odysseus'un İthake'deki eski konumunu anlamlı bir şekilde geri kazanması hatırlamasına ve hatırlanmasına bağlıdır. Peki eve döndüğünde dostu, oğlu, babası, karısı ve sütninesi tarafından hatırlandığına ve kendisi de onları hatırladığına göre artık Odysseus'u eve dönmüş sayabilir miyiz? Barbara Cassin *Nostalji*'de (2018) bu eve dönüşü şüpheli hale getiriyor. "Vatan", "ev", "sürgün", "anadil" arasındaki ilişkileri Odysseus, Aineas ve Arendt'ten yola çıkarak ele alan bu eserin Odysseus'a dair iddiası şudur: Odysseus için ev savaşa giderken terk ettiği vatandır ve destan boyunca Odysseus vatana geri dönmek istemiştir. Nihayet dönmüştür de. Fakat artık "her şey başka bir biçimde, başka bir idededir (*alloeidos*)", vatan ona tedirgin edici derecede yabancı (*unheimlich*) gelmiştir (Cassin, 2018: 31-32). Cassin eserde Odysseus'un döndüğü evin başkalığı karşısında yaşadığı tekinsizliği iki metafordan yola çıkarak tartışıyor: "kökü toprakta olan yatak" ve "harman küreği". İlk metafordan söz ettik; o metafor sayesinde eve dönmenin kendine, kendindeki aynılığa dönmek olduğunu da söyledik. Daha önceki benlik ifadelerini de (Tepegözlere adını haykırışını ve Alkinoos'a armağan ettiği anlatıyı) yola çıkarken kaybettiği özdeşliği kazanma çabası olarak yorumladık; sonra da memlekete dönüşle gerçekleşen hatırlamaların toplumsal boyutuna işaret ettik. Cassin Kalypso'nun ölümsüzlük vaadini reddederek ısrarla eve dönmek isteyen Odysseus'un dönüş özlemini Bachelard'a referansla "nostalji" diye belirlerken benzer bir iddiayı ileri sürüyor; zira Bachelard nostaljiyi alışıldık şekilde vatan hasreti olarak değil, "varlığın istikrar bulduğu mekânlara saplanıp kalma" diye tanımlıyor. Cassin'a göre Odysseus yolda oluşun müphemliğinden kurtulup istikrar elde edebilmek için ısrarla eve dönmek istemiştir; zira ev hafızasıyla geçmiş, gelecek ve şimdiyi birbirine bağlamak suretiyle zamana direnmektedir (Cassin, 2018: 38-39). Cassin'ın itirazı bundan sonra başlıyor ve bilinmeyen kıyılara ayak basan, denizlerde maceralar yaşayan, sayısız kez ölüm tehlikesi atlatan, risklere, beklenmedik olaylara alışan Odysseus'un her şeyin tekrarın ritmiyle döndüğü bir adada bundan böyle huzurla yaşamına devam edemeyeceğini ileri sürüyor. Odysseus eve dönememiş, olsa olsa gurbetlik duygusunu biraz teselli edebilmiştir. Burada söz konusu olan, Adorno'nun "artık ev bitti" ifadesinde içerilen olanaksızlıktır. Penelope ile Odysseus arasında geçen tanınma konuşmasında, karı-koca birbirlerini tanısalar da tekniğe hileyi ilave ederek varlığı ikame edilebilir kılan Odysseus tam da bu düzenleme yüzünden kurgusal bir evde ikamet etmeye ve "köklerinden sökülmüş" bir yatakta uyumaya mahkûm olmuş, "elleri kolları bağlı bir egemen" konumuna hapsolmuştur. O halde şu sonucu çıkartabiliriz: Homeros'un sözü devraldığı, geçmiş ve şimdinin birleştiği son anda, ev

sahnesinde, eylem tamamlanmamıştır. Bu iddiayı eylemin tamamlanmasını varsayımsal bir geleceğe havale eden kehanet sayesinde ileri sürebiliyoruz.

Burada biraz durup bir başarı hikâyesi olarak okunan *Odysseia* destanında içerilen açmazları kehaneti takip edeceğimizi gerekçelendirmek üzere ele alacak, sonraki bölümdeyse Hades'te bildirilmiş kehanetten yola çıkarak Odysseus'un eylemine farklı bir son tayin etmeye çalışacağız. Şimdi, Odysseus şunları başarmıştır: *İlyada*'da olduğu gibi eğilip bükülmeden savaşmak yerine bir barış düzeni inşa etmek, iradi eyleme biçimi geliştirerek içgüdüsel davranış örüntüsünün dışına çıkmak, ihtiyaçlarıyla arasına mesafe koymak ve bir benlik inşası sağlamak. Ne var ki Odysseus'un müstakil bir benlik inşasının arka yüzü yalnızlaşma olmuş, Odysseus kendiyle dolu bir alana sıkışıp kalmıştır. Troyalılardan, Akhalı krallardan, tayfasından, doğal ve arkaik güçlerden, tanrılardan, kendi içindeki çokluktan kurtulan Odysseus'un Akdeniz'i uygarlaştırması farklı olana giden yolu kapatan bir standartlaştırma süreci gibidir. Bu süreç özdeşlik mantığıyla şekillenmiş ve sadece kendinden menkul varlıklarla ilgili bir bilinç durumuna izin vermiştir. Böylece bu tür bir bilinç geliştiremeyen halklar üzerinde tahakküm kurmanın yolu da açılmıştır. Odysseus'un kurduğu topluluk, ilişkiyi ortadan kaldırma koşuluna dayandığından, Esposito'nun (2018) "bağışıklayıcı mekanizma" belirlemesine oldukça uygun bir tablo ortaya çıkmış, bağışıklama, yaşamın yenileyici güçlerinin törpülenmesiyle sonuçlanmıştır. Artık çevreleyen dünyayla ilişki kontrol altında gerçekleşmekte, bu durum gerçek bir teması imkânsız hale getirmektedir. Sirenlerin yanından geçerken tayfanın kulaklarını balmumuyla tıkayıp kendini de geminin orta direğine bağlatan Odysseus bir yandan farklı bir güzergâhtan gitmeyi tercih etmemekle onlara saygısını sunmuş, diğer yandan onlarla karşılaşmayı yöneterek onları etkisiz kılmıştır; saygı sunarken saygınlıklarını yok etmiştir. Kurulmuş yeni dünyada artık iki tür ilişki vardır: asimilasyon ve yok etme. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki meşhur efendi-köle diyalektiğinden bildiğimiz üzere iki özbilinç arasındaki mücadele ya ötekini ortadan kaldırarak ya da ötekinin başkalığını yok ederek sonlanmaktadır. İlk yöntem *İlyada*'da geçerli olmuştur. *Odysseia*'da ise çatışma ve savaş yerine yeni bir yöntem ileri sürülmüş, Odysseus kendisini tehdit eden güçlerle ölüm kalım savaşına girmek yerine onların eylemini yönetmeyi tercih etmiştir. Foucault'nun "yönetimsellik" dediği iktidar tipidir bu (Foucault, 2021). Başkalarının eylemlerini yönetmenin şartı, onlara eylemlerini özgürce gerçekleştirme fırsatı tanımaktır. Odysseus da öyle yapmıştır; akıntılar gemileri parçalarken, Kirke tayfayı domuza çevirirken, Polyphemos yoldaşlarından bir kısmıyla karnını doyururken olanlara izin vermiştir. Böylelikle bir yandan arkaik hak iddialarının gereklerini yerine getirmiş (Adorno ve Horkheimer, 2014: 87-88), diğer yandan da onları eylemlerinde boşluk yaratmak suretiyle alt edebilmiştir. Tekniğe "hile" ve "düzen" anlamlarının ilavesiyle her şey çift anlamlı hale gelmiş, Odysseus eliyle kurulan politik düzen de bu çift anlamlılıktan nasibini almıştır. Bir teknik olarak

politika artık bir *pharmakoloji*dir. Varlığın temellük edilmesinin pazardaki karşılığı ise özel mülkiyet rejimi olmuş, hep alan ama pek vermeyen Odysseus bir *homo economicus* olarak armağan rejimini bozmuştur.

Şimdi yukarıda belirlediğimiz politik açmazlara karşı Cassin'ı takip ederek kehanetin açtığı yolu sınamak istiyoruz; bu amaç doğrultusunda Levinas'a, Arendt'e ve Malabou'ya bakarak Cassin'ın şüphesini yorumlamaya çalışacağız. Levinas'ın *Odysseia* yorumu Hegel'in dizgeli ve ereksel tarih anlatısında Odysseus'a atanan konuma eleştirel bir yaklaşımı temsil ettiğinden kehanetin açtığı imkânı sınamak bakımından önemlidir. Levinas'a göre Odysseus "evine dönen" değil, "dünyayı kendi evi yapan" kişidir. Bu haliyle Odysseus geleneksel felsefenin iş görme biçimini temsil etmektedir. Çokluğu bir ilke etrafında toparlayan özdeşlik mantığının, onun taşıyıcısı olan "ben"in ve aynılığı tesis eden ilkeyi sürekli kılma çabasının sonucu dünyanın başkalığını yitirmesi olmuştur (Levinas, 2016: 129); yapılması gerekense tamamlanmamış bir söylem sayesinde aklı en radikal açmazıyla karşı karşıya getirmek, "aynı" ve "başka"nın asla bir sistem, bir kozmos, bir bütünlük oluşturamadıklarını ortaya çıkarmaktır (Macdonald, 2005).[9] Levinas tam da bu gerekçeyle yolculuğu boyunca hep eve dönmek isteyen Odysseus yerine "henüz bilinmeyen bir diyar için anavatanını sonsuza dek terk eden İbrahim'i" ileri sürer (Levinas, 2016: 133-134); zira İbrahim'in başlangıç noktasına geri dönmeyi hedeflemeyen yolculuğu, başka'ya doğru hareketin özdeşleşmede geri alınmadığı bir felsefe yapma biçimine oldukça uygun bir örnektir (Levinas, 2016: 133). Levinas'ın "sonucunun zamandaşı olmayı reddetmek" ya da "ölümden-sonrası-için-olmak" diye belirlediği hedef, tam da bu geri dönüşsüz hareket sayesinde mümkün olabilmektedir. Ne var ki Levinas'ın İbrahim'e atadığı bu konum *Odysseia*'da da mevcuttur; nedense Levinas kehanetin gösterdiği yolda evini terk etmesi gereken Odysseus'tan söz etmemiş, destan içinde açılan farklı yolları göz ardı ederek sadece ısrarla eve dönmek isteyen Odysseus'a odaklanmıştır. Makalenin bundan sonraki bölümünde Levinas'ın İbrahim'e atadığı konumu, kehanetin gösterdiği yolda evini terk edecek Odysseus için ileri süreceğiz.

Evden ayrılış

Alternatif Odysseus okuması için Troya savaşında döktüğü kanlardan temizlenmek ve eve dönüş hakkında bilgilenmek isteğiyle Hades'e gittiğinde Odysseus'a bildirilen kehanetten yola çıkmak gerekir. Büyücü Kirke'nin yönlendirmesiyle

9 Gerek Odysseus'un eve dönüş sürecini gerekse Yunan felsefesini "ötekilikle kurulan düşmanca ilişki" çerçevesinde belirleyen Levinas'ın karşı kutbunda Cornelius Castoriadis bulunur. Castoriadis Yunanların başkalarına yönelttiği bakışı, kendilerine ve kurumlarına yöneltmiş oldukları bakışın devamı olarak belirlemiş ve bu bakışı demokratik hareketin bir gereği olarak ileri sürmüştür. Kısaca Levinas'ın kapanma ve anlayış eksikliği gördüğü yerde Castoriadis'e göre açıklık ve tanınma ilişkisi söz konusudur (Hartog, 2011: 11-13).

Hades'e giden Odysseus orada acı çeken insanları, savaşta aldıkları yarayı hâlâ taşıyan askerleri görmüştür. Herakles, Sisyphos, Tantalos gibi sürekli aynı hareketi yapmaya mahkûm edilmiş kişilerle karşılaşmıştır. Herakles, yayıyla sürekli ok atmakta, hareketsiz kalan ok hedefine asla ulaşamamaktadır. Sisyphos'un yuvarladığı kaya ise gerisin geri düşmektedir. Açgözlülüğünün cezasını çeken Tantalos'un durumu daha iyi değildir; meyve ağaçlarıyla çevrili bir gölün içinde olduğu halde sürekli geri çekilen sudan içememekte, yel tarafından etrafa savrulan meyvelerden yiyememektedir. Herakles, Sisyphos ve Tantalos için zaman durmuş, onlar adeta bir eylem kalıbının içinde sıkışıp kalmışlardır; sanki uygarlığın paradoksal yapısını göstermek için oradadırlar (Zizek, 2008: 17-18). Sonra Akhilleus'la karşılaşmıştır Odysseus; artık bir kahraman olarak ölmek yerine ırgat gibi yaşamayı tercih eden Akhilleus bir devrin sonunu haber vermektedir. Ardından kâhinle karşılaşmış, kâhin Odysseus'a şunları söylemiştir:

Bir dönüş özlüyorsun, şanlı Odysseus, bal gibi tatlı,
oysa bir tanrı sana çok zorluk verecek bu yolculukta,
yeri sarsan tanrı sana olan kinini sanmam unutsun,
onun sevgili oğlunu sen kör etmedin mi?
Ama gene de varabilirsin sılaya, acı çeke çeke,
gemlersen kendi yüreğini ve yoldaşlarının yüreğini,
(...) belki varırsın o zaman İthake'ye, çile doldura doldura,
(...) senin bir daha yola çıkman gerekecek,
bir daha sarılman gerekecek avucuna yatkın küreklere,
denizi bilmez adamların ülkesine varıncaya dek,
hiç tuz komazlar yemeklerine bu adamlar,
kırmızı aşıboyalı gemileri hiç bilmezler,
avuca yatkın kürekleri hiç bilmezler, gemilere kanat olan.
Sana apaçık bir işmar vereyim de unutma,
bir başka yolcuya rastlayacaksın yolunda o gün,
nedir diye soracak sana o yolcu
güçlü omuzunda taşıdığın şu harman küreği,
hemen oracıkta kaz toprağı, göm küreği oraya,
ve çok güzel kurbanlar kes Poseidaon efendimize
(...) bunu yaparsan denizin dışında[10] *gelecek sana ölüm,*

10 Theresias'ın kehanetinde içerilen *eks halos*'u (bu ifade A. Erhat-A. Kadir çevirisinde "denizin dışında" olarak karşılanmıştır) nasıl anlamak gerekir? Acaba bu ifadede "*uzak deniz*den gelen bir ölüm" mü yoksa "*denizden uzak*ta bir ölüm" mü kastedilmektedir? Her iki çeviri de mümkün görünüyor. Ne var ki biz bu yazıda ilk yolu benimsedik, bunu yaparken de aynı yolu mistik bir şekilde yürümeyi tercih eden Yeni-Platoncu bir perspektifi değil, etik-politik bir bağlamı tercih ettik. Hartog *eks halos*'un yorumlanışına dair uzun bir şecere çıkartıyor: Apamealı Numenius *eks halos*'u "denizden uzakta" diye belirleyip bu uzakta oluşu "dünyevi yaşamın sınavlarından geçmiş bir şekilde dinginliğe kavuşmak" olarak yorumlamıştır. Plutarkhos da aynı hattan ilerleyerek Odysseus'u "algılanabilir dünyaya sürgün edilmiş ruhun temsili" diye ele almış ve onun en önemli özelliği olarak sahip olduğu geniş dünya deneyimini değil, dünyevi alandan kaçma yeteneğini göstermiştir; Odysseus'un "katlanma/dayanma" özelliği bu kaçış için en önemli unsurdur. Tyrioslu Maksimos Odysseus'u "bilge" olarak adlandırmış, bu yüzden destanın masalsı bölümlerini hakikat yolculuğunu yavaşlatan, Odysseus'u tefekkürden uzaklaştıran oyalanmalar

öyle tatlı bir ölüme kavuşacaksın ki bir gün,
yalnız parlak ihtiyarlık alt edebilir seni,
dört bir yanında halkların, hepsi de mutlu.
Olacak bu dediklerim, gerçekleşecek bütün bunlar
(*Odysseia*: XI, 100-140).

Odysseus nereye gidiyor?

Odysseus'un son yolculuğu okyanusu hiç görmemiş yabancılara bir mesaj taşımasını gerektirmektedir. Bu meseleyi yukarıdaki uzun alıntıda dikkatimizi çeken detaylardan yola çıkarak ele alalım: Bu detaylardan ilki kâhinin fiilleri belirli bir kipte kullanması, sözgelişi "yaparsan... varabilirsin" şeklinde konuşması, böylece geleceğin olumsallığına işaret etmesidir. İkincisi, uzak diyarlara doğru başlayacak yolculuğun oralarda ikamet eden bir sakine varasıya değil de "başka bir yolcuya" (*allos hodites*) rastlayıncaya dek sürecek oluşudur. Üçüncüsü, Odysseus'un Poseidon'dan çaldığı şeyi ikame etmeden Poseidon'un gazabından kurtulamayacağıdır. Peki kör edilen bir gözün telafisi nasıl mümkündür? Dahası Odysseus sadece Polyphemos'u kör etmemiş, onun konuşma ve algılama biçimini de dönüştürmüştür. Bütün bunlar ikame edilebilirler mi? Lewis Hyde *Hilekârın Marifeti Bu Dünya* kitabında (2019) bu sorulardan bir kısmına cevap veriyor. Hyde'a göre, geçmişte işlenen suçları telafi etmenin yolu kehanette içerilmiştir: Odysseus gemi küreğini alacak, yola çıkacak, denizden uzaklaşacak, "gemi küreği"ni (*eretmon*) "harman savurma yabası" (*athēreloigos*) sanan insanların bulunduğu yerlere gidecektir. Polyphemos'un gözünü kör eden, naifliğinden faydalanarak onu kandıran, konuşma biçimini geçersizleştiren Odysseus, şimdi, yemeklerine tuz koyamayacak[11] kadar uygarlıktan uzak kalmış bir halk karşısında yeni bir usul takip edecek ve başka'yla farklı bir şekilde ilişki kura-

---

diye kabul etmiştir; bu yoruma göre deniz yolculuğu çok daha incelikli bir yolculuğun, filozofun içsel yolculuğunun bir metaforudur. Hartog'un şeceresine Yeni-Platoncu Porphyrios'un *De Antro Nympharum*'unu da ilave edebiliriz. Bu eserde ruhun bedenden uzaklaşması karanlık-ıslak-soğuk ile aydınlık-kuru-sıcak arasındaki savaşla belirlenmiş, Odysseus'un denizden uzaklaşması ruhun arzu ve tutkulardan kurtularak kuruması ve aydınlanmasıyla, kısaca olgunlaşmasıyla açıklanmıştır. Kehanette içerilen "harman savurma yabası" da bu yorumu desteklemektedir; zira onun işlevi buğdaydaki sap ve samanı ayırmaksa, Odysseus'un görevi de ruhu bedensel unsurlardan ayırarak saflaştırmaktır. *Eks halos*'u "uzak denizden gelen bir ölüm" diye belirleyenleriyse Hartog şöyle özetliyor: Odysseus'u İthake'den dönüşü olmayan son yolculuğuna çıkan ihtiyar bir deniz kaptanı olarak temsil eden Nikos Kazancakis; *Tarihler*'in başında kendisini "tıpkı Odysseus gibi bir gezgin" olarak konumlandıran Herodotos; bir tarihçinin kendi gözleriyle görmesi ve kendi bedeniyle katlanması gerektiğini vurgulayan Polybios; *Evrensel Tarih*'ine Odysseus'u anarak başlayan, bunu da tarihçi-gezginin konumuyla değil de okuyucunun deneyimiyle ilişkilendiren Diodorus Siculus; Odysseus'un gecikmiş dönüşünü haritaların boşluklarını tamamlamak ya da not defterlerini gözlemlerle doldurmak için seyir hataları yapan modern kaşife öykünerek belirleyen Peder Jean François Lafitau; Odysseus'un ölümündeki gizemi araştıran ve tereddüt etmeden onun "denizden" ölmeyi tercih ettiğini söyleyen Dante vd. (Hartog, 2011: 33-38).

11 Yemeğe tuz koymama sıradan bir yaşam sürmeye, yemekleri çeşnilendirmeyi bilmemeye işaret ettiği gibi denizden uzak olmaya da işaret eder; zira o dönemde tuz denizden elde edilmektedir.

caktır. Hyde bu ilişkiyi "anlam çoğaltma" olarak belirliyor ve bu işi sadece yolda olan bir gezginin yapabileceğini ilave ediyor. Bunun nedeni "tek bir şeyin iki farklı yerde iki farklı anlama gelebileceğini, aynı nesnenin deniz kıyısında 'kürek', içerilerde 'harman savurma yabası' olduğunu, meseleyi genel olarak düşünürsek... anlamın... bağlama göre değiştiğini" sadece yolda olan gezginin biliyor olmasıdır (Hyde, 2019: 114-115). Dahası "taşınabilir olmayan hiçbir şey çok-anlamlı olamayacağına" göre, aslolan bir gezgin tarafından yapılacak taşıma eylemidir (115). Destanın önceki bölümlerinde balık oltası düzeneğiyle işaret edilen gösterge rejimini özgürleştirecek bir işlemdir bu. Ne var ki tam bir özgürleşmenin gerçekleşebilmesi için radikal başkalıkla karşılaşan Odysseus'un küreğini toprağa gömmesi gerekmektedir. Peki küreği toprağa gömmenin anlamı nedir? Hyde'a göre "bir harman savurma yabası tahıl yığınına gömüldüyse hasadın bittiği (...), bir denizci küreği bir toprak yığınına gömüldüyse, orada bir denizcinin mezarının bulunduğu anlamına gelir, (...) mezarı işaretleyen kürek, kaybı ve hatırlamayı temsil eder; yaşayanlar ile ölüler arasındaki sınır işaretçileridir onlar" (501). Mezara işaret eden kürek geçip gitmiş olanı, artık belirli bir şekilde mevcut olmayanı temsil etmektedir; ona bakan yolcular bulunduğu sürece bu işaret yeni anlamlar sunmaya devam edecektir – geleneksel anlatıya göre Odysseus'un mezarında da toprağa saplanmış bir kürek vardır (Hyde, 2019: 501; Nagy, 1990: 213-215).

Alkinoos'a anlatılan hikâye ile mezara işaret eden kürek Odysseus'a dair iki göstergedir; aralarındaki fark ise ilkinin bizzat Odysseus tarafından az çok tanıdık bir halka anlatılması (zira Alkinoos Odysseus'la pek çok benzerliğe sahiptir ve Odysseus onunla tanıştığında nihayet kendisini anlayacak birine kavuşmanın sevincini yaşamıştır), ikincininse büsbütün yabancı olan birisine sunulmasıdır. İlk göstergeyi yeterince yorumladık. İkincisini Arendt'in politika üzerine düşüncelerinden ve eylem görüşünden yardım alarak inceleyeceğiz. Arendt'in şu sözü bize yol gösterecek: "Hiç kimse kendi öyküsünün yazarı olamaz." Bu söz "makbul" otobiyografinin ancak "bir başkası" tarafından tamamlanabileceğini ileri sürüyor. Bu sözü söylerken Arendt'in yapmak istediği "ben'in başkası tarafından sunumu" olan biyografi ile "ben'in öz sunumu" olan otobiyografi arasındaki sınırları bozmak değildir kuşkusuz. Arendt'in vurgulamak istediği mesele kimsenin kendi otobiyografisini yazamayacağı değil, kimsenin kendi eylemleri ve onların öngörülemez sonuçlarıyla şekillenen yaşamını bir yazar tarafından bir romanın "üretilmesi" misali üretemeyeceğidir.[12] Bu belirlemenin arkasında Arendt'in eylemi üretimden, *praksis*i *poiesis*ten ayıran düşünceleri bulunur. Arendt'e göre politik alanın iki önemli unsuru eylem ve konuşma olsa da ve onların neticesi olan hikâye her daim bir faile işaret etse de fail asla kendi hikâyesinin ya-

12 Arendt'in "kimse kendi öyküsünün yazarı olamaz" sözünü biyografi ile otobiyografi arasındaki sınırı muğlaklaştırmadan yorumlamak konusunda düşüncelerini benimle paylaşan Serdar Tekin'e teşekkürü borç bilirim; meseleyi o kadar derli toplu aktardı ki, cümlelerini neredeyse değiştirmeden metne ilave ettim.

zarı değil, olsa olsa başlatıcısıdır (Arendt, 2021: 270). Anlamı bütünlüğe sahip bir söylemin eşzamanlılığında konumlandıran felsefe yapma biçimine alternatif olarak başka'yla ilişkinin artzamansallığını ileri süren Levinas da benzer bir kabulden hareket etmiş, ne var ki varlığa uyarlanmış ve bir temada ikamet etmeyi gerektiren hareket tarzı yerine mevcut olmayanın izini sürecek yaderk bir deneyimi önermiştir. "Bu dünyayı bensiz hedeflemeyi" gerektiren bu deneyim için de mezar taşı oldukça uygun bir göstergedir. Yaderk deneyim aslında destanın önceki bölümlerinde tayfanın hareket etme tarzında da içerilmiş, onlar lotos meyvesini yerken ya da Kirke'nin büyüsüne kapılırken tanımadıkları bir yabancılığa teslim olmuşlardır. Levinas'ın övdüğü yaderk deneyim ise ben'in kendini yitirmesini değil, kendindeki olanakları fark ederek çoğalmasını sağlayacak olandır (Levinas, 2016: 136). Pek çok benzerlik olmasına rağmen Arendt'in Levinas'tan farkı eylem görüşünü politik bağlama taşımasıdır. Bunun nedeni bir eylemin tamlığına (anlamı, ereği ve amacı bakımından) hikâyeleştirilmek suretiyle ulaşabilmesi, hikâyeleştirmenin de başkalarının varlığını gerektirmesidir (Arendt, 2005).[13] Mesela büyük eylemlerin adamı Herkül yardım etsinler diye değil, yapıp ettiklerini anlatsınlar diye dostlara muhtaçtır. Politik alanı eylem, tanıklık ve hikâye anlatıcılığıyla belirleyen bu görüşe göre, "fail olmadan bir eylem gerçekleşemez... ama eylemin faili aşan bir boyutu vardır... orayı tanık ya da hikâye anlatıcısı doldurmaktadır" (Arendt, 2021: 270). Kısaca eylem anlatılmak suretiyle anlam kazanmakta, hatırlanabilir ve paylaşılabilir kılınmaktadır. Arendt hikâye anlatıcılığını politik hafızanın inşasında merkeze yerleştirerek bir yandan eylemi geçmiş ile gelecek arasında konumlandırmış, diğer yandan da politikayı estetik bir bağlama taşımıştır. Bu durumda otobiyografi "eylemin estetik düzlemde yeniden inşası"dır; işlevi ise başkalarının varlığına tabi olduğu için kırılgan da olan eylemi unutulmaktan kurtararak, üzerindeki yalanlardan temizleyerek, ortaya çıktığı zamanın ilerisine taşıyarak güçlü kılmaktır.

Sanırım tam da bu noktada daha önceden soracağımızı söylediğimiz şu soruya bir cevap vermek gerekiyor: Odysseus neden kendi hikâyesini anlatmak için da-

13 Bu yorum büyük oranda Arendt'in eylemi analiz eden şu pasajına dayanıyor: "... O halde, politikada erek (*end*), anlam (*meaning*) ve amacı (*goal*) birbirinden ayırmalıyız. Bir şeyin anlamı –ereğine karşıt olarak– daima kendi bünyesinde bulunur ve o etkinlik sürdüğü müddetçe vardır... Bir erek ise kendisini üretmiş olan etkinlik sona ermeden gerçekleşmez; üreticisi ona son dokunuşunu vurmadan üretilmiş olanın varlığından söz edemeyiz. Oysa bizi yönlendiren amaçlar her bir şeyin yargılanma standardını belirlemekte, olmuş olanın ötesine geçmektedirler... Eylemin amacı ile ereği arasındaki ortaklık, eylemin dışına/ötesine uzanmaları ve gerçekleşen eylemden bağımsızca bir varlığa sahip olmalarıdır. Eylemin amacı ile anlamı arasındaki ortaklık ise ereklere kıyasla daha az somut oluşlarıdır; anlam belirli bir eylem tamamlandığında geçmişe doğru ilerleyip devam ederken, amaç anlamın tersine belirli bir eylemin tamamlanışını aşarak varlığını sürdürebilmektedir... Her politik eylemin sözü edilen üç unsura (bu üç unsur eylemin takip ettiği erek, eylemi yönlendiren amaç ve eylem süreci boyunca açığa çıkan anlamdır) ek olarak dördüncü bir unsuru daha vardır. Bu unsur asla eylemin doğrudan nedeni değildir; buna eylemin ilkesi diyeceğim... psikolojik terimlerle aynı şeyi şöyle ifade etmek mümkün: Bir grup insanın ortak görüşü... monarşilerde onur, cumhuriyette erdem, tiranlıkta korkudur bu... Homeros'un dünyasında ise ölümsüz ündür eylemin ilkesi..." (Arendt, 2005: 193).

ha sonraki bir zamanı değil de Alkinoos'un sarayını seçmiştir? Buraya şu soruyu da ekleyelim: Neden destanın sonraki bölümlerinde sözü tekrar Homeros devralmış, Odysseus'u destanın başında olduğu gibi yeniden bir destan kahramanına dönüştürmüştür? Sorunun diğer kısmını, yani Odysseus'un başından geçenleri neden daha önce değil de Alkinoos'un adasında anlattığını metnin önceki bölümlerinde sormuş ve bu soruya bir cevap verebilmek için Alkinoos'un ve onun adasında yaşayan halkın rasyonelliğini ileri sürmüştük; zira anlatının hedefine ulaşması, onu anlayabilecek bir izleyici kitlesini gerektiriyordu. Sorunun şimdiki kısmını cevaplamak bu kadar kolay olmayacak. Bir anlatıyı mümkün kılanın dönüş, hatta dönüşün tamamlanması olduğunu söyleyerek başlayalım. Aristoteles'in *Poietika*'sının kılavuzluğunda sadece tamamlanmış bir eylemin anlatılabilir olduğunu güvenle ileri sürebiliriz. O halde Alkinoos'un adası Odysseus'un dönüş eyleminin tamamlandığı yerdir; zira oradan evine ulaşmak için başka bir maceraya atılması gerekmeyecek, Odysseus Alkinoos'un denizcileri tarafından İthake'ye bırakılacaktır. Öyle ki Odysseus bu son yolculuğu uyuyarak geçirecek, uyandığında kendisini memleket toprağına uzanmış bulacaktır. Bu durumda Odysseus'un geçmiş hikâyesini Alkinoos'un sarayında anlatması hem dinleyenlerin anlayış kapasiteleri hem de dönüş eyleminin neredeyse tamamlanması yüzündendir. Eylemi tamamına erdiren edim ise anlatıdır. Odysseus orada hikâyesini anlatarak dönüş eylemini tamamlamış ve destanın sonraki kısımlarında sözü yeniden Homeros almıştır. Kuşkusuz bu sahne otobiyografi ile biyografinin buluştuğu bir âna işaret etmek bakımından da önemlidir. Sanki Homeros "kimse kendi öyküsünün yazarı olamaz" diyen Arendtçi bir yoldan Odysseus'un eylemini bir kez de kendisi tamamlamakta ve destanın sonraki bölümünü Odysseus'un biyografisi olarak şekillendirmektedir. Ne var ki Odysseus'un eylemini Alkinoos'un sarayındaki anlatıyla tamamlayan bu cevaptan tatmin olmamızı engelleyen şu soruyu da sormak zorundayız: Odysseus'un eve dönüş eylemi neden sarayı işgal eden düşmanların alt edilişiyle değil de memlekete dönüşle tamamlanmıştır? Odysseus eylemini tamamlayan anlatıyı neden saraydaki düşmanları alt ettikten sonra Penelope'ye, Telemakhos'a ya da Laertes'e anlatmamıştır? Öncelikle Odysseus'un eve döndüğünde karısına talip olup sarayını işgal eden adamları (onların sayıca yüzden fazla olduğunu da belirtelim) öldürmesi, destan boyunca savaş yerine barış düzeni için çalışan, intikam gibi rasyonel olmayan duygulanımlarını eğiten Odysseus için ayrıksı bir durumdur. Odysseus onları düşman olarak görmüştür. Yolculuk boyunca karşısına çıkan canavarları, devleri, zehirli varlıkları, tuhaf yaratıkları bile öldürmeyen Odysseus, yokluğunda sarayında konaklayan, malını mülkünü sömüren bu düşmanları yönetemeyeceğinin bilinciyle ya da Athena'dan aldığı bir talimat gereği öldürmüştür. Bu sahne Homeros'un destan boyunca Odysseus'a atfettiği sıfatlar açısından ayrıksı olduğundan "dönüşün tamamlanması"nı buraya bağlamak konusunda emin olamıyoruz. Odysseus'un otobiyografik anlatı için eve dönüş ânını seçmeyişini ise bir

duygu olan sevgiye dayalı tanınma yerine rasyonel tanınmaya ihtiyaç duyuşuyla gerekçelendirebiliriz. Zira memleketinde onu tanıyanlar dost ve akrabaları, başka bir ifadeyle sevgi bağıyla bağlı olduğu kişilerdir; oysa Odysseus'un istediği kamusal tanınırlıktır. Sözü Homeros'un devralışı anlatıyı tanığın öznel perspektifinden nesnel/evrensel perspektife taşımaya hizmet etmekte, içsel tanıklığı nesnel yargılama konusu haline getirmekte, belki de bu sayede Odysseus'un ihtiyaç duyduğu kamusal tanınırlığı ona daha güçlü bir şekilde teslim etmektedir.

* * *

Bu makalede *Odysseia* destanını bir otobiyografi olarak ele aldık. Odysseus'un otobiyografik anlatı aracılığıyla kimliğini inşa ettiğini, geçmişine tutarlılık kazandırdığını, anlatısına başkalarını da dahil ettiğini, böylelikle kolektif belleğin canlanmasına katkıda bulunduğunu; Odysseus'un otobiyografisinin çevreleyen dünyayla ilişkileri de içerdiğini, dahası Yunan kimliğinin de bu anlatı sayesinde pek çok bakımdan belirlendiğini söyledik. Cassin'dan yola çıkarak Odysseus'un eve dönüşünden şüphe ettik; destana farklı bir son tayin edebilmek için de kehanete yöneldik. Levinas, Hyde ve Arendt'ten yola çıkarak kehaneti "sonucunun zamandaşı olmayı reddetme", "anlamı çoğaltma" ve "eylemin hikâye anlatıcısı tarafından tamamlanışı" bağlamlarında yorumladık. *Odysseia*'da üç tür otobiyografi yazımının, hayatı "özsel unsurlarıyla özetleyen", "bir hikâyede inşa eden" ve "eylemin tamamlanmasını ötekine emanet eden" otobiyografi çeşitlerinin izlerini takip ettik. Üçüncü tür otobiyografiyi Odysseus eliyle ortaya çıkan yeni birey ve toplumun açmazlarına karşı ileri sürdük ve Hades'te bildirilen kehanetin önemli bir kılavuz olduğunu iddia ettik. Sonuç bölümünde iddiamızı –yani kahramanın eve dönerek baba, oğul, koca, kral rollerini yeniden üstlenişiyle sonlanan destanı kehanetin açtığı yoldan sürdürme isteğimizi– Platon'dan yola çıkarak sınayacak ve Platon'un Odysseus temsilini adil bir yaşamın imkânı çerçevesinde yorumlayacağız.

* * *

Platon'un *Devlet* diyaloğunun onuncu kitabındaki son satırlarda anlatılan "Er Mitosu" ilginç bir Odysseus portresi sunar (*Devlet*: 614b-624d). Diyalogda Sokrates'in ağzından anlatılan mitos Pamphylialı bir yiğit olan Er'in Hades'te gördükleri hakkındadır. Er savaşta ölmüş, cesedi on gün sonra bulunmuş, on ikinci gün tam yakılmak üzereyken dirilmiş ve gördüklerini anlatmaya başlamıştır. Yaşayanlara ölüler dünyasından haber götürsün diye seçilmiş biridir o. Er'in getirdiği haber ölülerin Hades'te yargılanmalarıyla, yargılanma sonucunda aldıkları ceza ya da mükâfatlarla, ruhların sonraki yaşamlarını seçişleriyle ilgilidir. Er'in anlatısına göre, ruhlar yeni bir bedende dirilmeden önce Hades'te kendilerine düşen sırayla "kaderin onları bağlayacağı" yaşamları seçmekte ve herkes seçtiği yaşamdan sorumlu kılınmaktadır. Seçilecek yaşam örneklerinin sayısı

seçim yapacak ruhların sayısından çok fazladır; torbada her cinsten insan ve hayvan yaşamı bulunmaktadır, hatta çeşitli bitkilerin yaşamları da mevcuttur. Yapılması gereken farklı bağlanmaların sebep olacağı sonuçlar hakkında düşünmek (*analogizomai*), iyiliğin ve kötülüğün hangi koşullarda ortaya çıkacağını saptamak, doğuştan ya da edinilmiş özelliklerin (*tōn physei peri psykhen ontōn kai tōn epiktenōn*) bir araya geliş şekillerinden hangi sonuçların çıkacağını hesap etmektedir. Seçim işi sırayla yapılacaksa da iyi yaşamı kötü yaşamdan ayırt etme gücüne sahip olanlar, son sırada olsalar dahi iyi yaşamı seçebileceklerdir. Rahip "ilk seçen dikkatli davransın" diyerek seçim işini başlatmış, ilk sıradaki kişi hiç düşünmeden en büyük zorbalığı içeren bir tiranın yaşamını seçmiştir. Seçim yapan ruhların çoğu eski alışkanlıklarına (*kata synēstheian gar tou proterou biou*) kapılarak ve "felsefe yapma" (*hygiōs philosophoi*) ile "önceki acıların anısından ders çıkarma" (*mnēmē de tōn proterōn ponōn*) bakımından yetersiz bir şekilde yapmışlardır bu işi. Seçim sırası en sonra gelen Odysseus ise "önceki yaşamını belirleyen şeref arzusundan vazgeçerek özel bir insanın gösterişsiz yaşamını" (*bion andros idiōtou apragmonos*) seçmiştir; seçme sırası başlarda olsaydı da aynı yaşamı seçeceğini söyleyerek kararını tescillemiştir. Peki yaşamı boyunca pek çok maceraya atılmış, savaşa katılmış, sayısız kez ölüm tehlikesi atlatmış, ölümsüzlüğü hak edecek bir şöhrete sahip olmuş bir kahramanın gelecek için kamusal ya da politik işlerden uzak bir yaşamı seçmesini nasıl yorumlamak gerekir? Bize garip gelen bu seçim Er'i pek de şaşırtmışa benzemiyor; zira o, Odysseus'a değil de diğerlerinin seçimlerine şaşırmıştır. Bu şaşkınlığın nedeni ön sırada yer alanların "kendilerini bilmek" ve "önceki acıların anısından ders çıkarmak" bakımından yetersiz kalışları, acı getirse de bir önceki yaşamlarının aynısını seçmeleridir. Platon, diyaloğun bu bölümünde, Hades'te belirli bir eylem kalıbının içine sıkışıp kalmış Herakles, Sisyphos ve Tantalos'un durumu hakkında da bir yorum yapmış gibidir. Odysseus ise böyle bir döngüsellikten kurtulmak için büsbütün yeni bir yola girmiş, kurguyu bir kez daha yaşamın asli özelliği haline getirmiştir. Şimdi *Devlet* diyaloğunun konusu adalet olduğuna göre son satırlarda anlatılan mitostan şu sonucu çıkarmak mümkün: İnsanların geçmişlerinden ders çıkarmayıp aynı biçimde yaşamaya devam ettikleri yerde adalet mümkün değildir. Er Mitosu'nu "egemenliğin ötesindeki" bir yaşamın imkânı açısından kapsamlı bir şekilde ele alan Catherine Malabou'nun seçim sahnesine dair dikkat çektiği şu meseleyi de anmadan geçmeyelim: Malabou'ya göre mitosta vurgulanan konu döngüsel olandan kurtuluşu sağlayacak seçimler değil, seçim işinin geçmişi yargılayarak yapılmasının gerekliliğidir. Demek ki Odysseus geçmişte yaşadığı acıları önceki zamanlarda sahip olduğu şeref arzusuyla ilişkilendirmiş ve yeni yaşamını seçerken bu arzudan vazgeçmiştir. Geçmiş acılar onda yeni bir düşünme biçimine yol açmış, Odysseus adil bir yaşam sürme olasılığını hesap ederek, düşünüp taşınarak yeni yaşamına karar vermiştir. O halde geçmişi gözden geçirmenin amacı geçmişe dair eksiksiz bir anlatı inşa etmek değil, geçmişi

değişmek ve dönüşmek için kullanmaktır. Demek ki Malabou'nun Hades'teki seçimden çıkarttığı ilk sonuç "egemenlik ilkesinin ötesine geçmek" için "dışarı taşınmanın gerekliliği"dir, dışarı taşınmaktan kasıt ise döngüsel olandan kurtulmaktır. İkinci sonuç ise yapılan seçimlerin yönüne dairdir. Malabou'ya göre iyi yaşam, yaşamın iki boyutu olan *zoē* ile *bios* arasında (başka bir ifadeyle biyolojik yaşam ile sembolik yaşam arasında) paradoksal olmayan bir ilişki kurmaya muktedir, olumsallığı sıfıra indirgememiş bir yaşam olmalıdır (Malabou, 2017). O halde *Devlet* diyaloğunun son satırlarındaki adalet iddiası sadece insanlarla değil, yeryüzü ve canlılıkla da ilgilidir; böylece iyi yaşam için yapılacak tercihin yönü merkezden çevreye kaymakta ve çevreleyen dünyayla birlikte güçlenmeyi sağlayacak bir istikamete doğru evrilmektedir.

KAYNAKÇA

Ahumada, G.J. (2014) "The Concept of Techne in Homer", *Estudios de Philosophia*, 49: 67-86, https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/19431/0

Adorno, T.W. ve Horkheimer, M. (2014) *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. N. Ülner-E.Ö. Karadoğan, Kabalcı, İstanbul.

Annas, J. (2015) *Antik Felsefe*, çev. T.T. Yiğit, Dost, Ankara.

Arendt, H. (2021) *İnsanlık Durumu*, çev. B.S. Şener, İletişim, İstanbul.

Arendt, H. (2005) *The Promise of Politics*, haz. J. Kohn, Schocken Books, New York.

Arendt, H. (1996) *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. O.E. Kara ve B.S. Şener, İletişim, İstanbul.

Aristoteles (1998) *Politics*, çev. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge.

Campbell, J. (2017) *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. S. Gürses, İthaki, İstanbul.

Cassin, B. (2018) *Nostalji: İnsan Ne zaman Evindedir: Odysseus, Aeneas, Arendt*, çev. Seçil Kıvrak, Kolektif Kitap, İstanbul.

Detienne, M. ve Vernant, J.P. (1991) *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, çev. J. Lloyd, Chicago University Press, Chicago-Londra.

Erhat, A. (1992) "Önsöz", *Odysseia* içinde, Can, İstanbul.

Esposito, R. (2018) *Communitas*, çev. O. Kartal, İletişim, İstanbul.

Finley, M. (2014) *Odysseus'un Dünyası*, çev. G. Durna, Alfa, İstanbul.

Foucault, M. (2021) *Özgürlük ve Bilgi*, çev. U. Özmakas, Sel, İstanbul.

Foucault, M. (2014) *Sonsuza Giden Dil*, çev. I. Ergüden, Ayrıntı, İstanbul.

Gören, E. (2020) "Giriş", *Kratylos* içinde, Dergâh, İstanbul.

Hartog, F. (2015) *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, çev. S. Brown, Columbia University Press, New York.

Hartog, F. (2011) *Memories of Odysseus: Frontier tales from ancient Greece*, çev. J. Lloyd, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Hegel, G.W.F. (1996) *Phänomenologie des Geistes*, der. E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt.

Homeros (1993) *İlyada*, çev. A. Erhat ve A. Kadir, Can, İstanbul.

Homeros (1992) *Odysseia*, çev. A. Erhat ve E. Kadir, Can, İstanbul.

Hyde, L. (2019) *Hilekârın Marifeti Bu Dünya: Yıkıcı İmgelem Kültürü Nasıl Yarattı*, çev. E. Ayhan, Alfa, İstanbul.

Jay, M. (2012) *Deneyim Şarkıları*, çev. B.E. Aksoy, Metis, İstanbul.

King, N. (2002) "Odysseus and the Arts of Memory", Convocation Lecture,
https://www.reed.edu/humanities/hum110/odysseyconvocation2002.html

Levinas, E. (2016) *Sonsuza Tanıklık*, der. Z. Direk ve E. Gökyaran, çev. kolektif, Metis, İstanbul.

MacDonald, M.J. (2005) "Losing Spirit: Hegel, Lévinas, and the Limits of Narrative", *Narrative*, 13(2): 182-194.

Malabou, C. (2017) "Odysseus' Changed Soul: A Contemporary Reading of the Myth of Er", A.J. Greenstine ve R.J. Johnson (der.) *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 30-46.

Nagy, G. (1990) *Greek Mythology and Poetics*, Cornell University Press, New York.

Platon (2020) *Kratylos*, çev. E. Gören, Dergâh, İstanbul.

Platon (1992) *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, Remzi, İstanbul.

Porter, R.J. (1999) "Odyssey Convocation Lectures - Humanities 110 - Reed College", https://www.reed.edu/humanities/hum110/odyssey-lectures.html

Porter, J.P. (1977) "The Singer in the Song: Autobiography & Time in 'The Odyssey'", *The Massachusetts Review*, 18(4): 801-820.

Ricœur, P. (2012) *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M.E. Özcan, Metis, İstanbul.

Ricœur, P. (2010) *Başkası Olarak Kendisi*, çev. H. Hünler, Doğu Batı, Ankara.

Salazar, L.V. (2023) "Remembering Someone Else's Past: The Social Psychology of Odysseus' Fake Autobiographies (Od. 14 and 19)", *Antichthon*, 57: 1-17, https://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctt1g050w8.8#metadata_info_tab_contents

Weintraub, K.J. (1975) "Autobiography and Historical Consciousness", *Critical Inquiry*, 1(4): 821-848.

Žižek, S. (2008) *Yamuk Bakmak*, çev. T. Birkan, Metis, İstanbul.

Edebiyat tarihi yazımında feminist biyografinin imkânları*

*Zeynep Tek***

Özet: Bu makale, edebiyat tarihçiliğinin geleneksel eril yaklaşımlarını feminist biyografi üzerinden nasıl kırabileceğimizi irdeliyor. Çalışmanın temel odağı, Osmanlı ve Cumhuriyet devirleri Müslüman-Türk kadın şairlerin ve yazarların biyografilerinin feminist perspektiften yazımının olası katkılarıdır. Ancak makale ilkin anti-feminist yazarların ve yayın dünyasının feminist açıdan incelenmesi üzerinde duruyor. Edebiyatın eril kurumsallaşmasının tarihine odaklanacak çalışmalar, kadınları sistemin (yazının/matbuatın/merkezin) dışına iten ataerkil stratejileri görünür kılarken edebiyat tarihinin erkek egemen veçhelerini de ortaya çıkarır. Kadınların yaşam öykülerinin toplumsal cinsiyet ekseninde yazımı ise edebiyat tarihi yazımının ölçütlerini, kategorilerini ve kanonlarını sorgulamaya ve dönüştürmeye imkân sağlar. Çalışmanın bu konuya odaklanan kısmı üç alt başlıkta şekilleniyor. Birincisinde kadın edebiyatçıların hayatlarını kaleme alan feminist biyografların araştırma ve yazma sürecinde nesnellik-öznellik, veri kullanımı, tarihselleştirme, genelleme, tanımsal çerçeveler gibi meselelere yaklaşımları tartışılıyor. İkincisinde edebiyatçı kadın ve feminist aktivist biyografilerinin toplumsal cinsiyet merceğinden ele alınmasının açabileceği ufuklar değerlendiriliyor. Üçüncüsünde ise kadın edebiyatçıların eserlerinin zaman ve mekân içinde ataerkil toplumlarda nasıl yapılandırıldığına dikkat çekiliyor. Böylelikle eserlerin de analizini içerecek feminist biyografilerden hareketle anaakım edebiyat tarihçiliğine karşı eleştirel perspektifler öne çıkarılıyor.

Anahtar sözcükler: Feminist biyografi, Türk edebiyatı tarihi yazımı, kadın yazını, anti-feminist edebiyat, toplumsal cinsiyet.

Feminist biyografi, edebiyat tarihi yazımında etkili bir metodolojik araçtır. Başvurduğu yöntemler, odaklandığı unsurlar ve sorunsallaştırdığı konular, edebiyat tarihi yazımının cinsiyetçi dışlama ve içerme mekanizmalarını içten içe kurcalama ve yapısökümüne uğratma imkânı veriyor. Ayrıca sağladığı analitik pers-

(*) Bu makalenin yazım sürecinde eleştiri ve önerilerini cömertçe paylaşan Rezan Benatar'a müteşekkirim. Ayrıca makaleyi okuyarak görüşlerini belirtme inceliğinde bulunan Burak Onaran ve Olcay Akyıldız'a teşekkür ederim.

(**) Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. zeyneptek@aybu.edu.tr

pektiflerle kadın edebiyatı çalışmalarına da eleştirel olarak yaklaşma fırsatı sunuyor. Bu amaçla "Feminist biyografi nasıl yol alır?" sorusu üzerinden, Osmanlı ve Cumhuriyet devirleri edebiyatlarından seçtiğim Türkçe örneklerle, feminist biyografinin edebiyat tarihi yazımında (edebiyat tarihleri, antolojiler, sözlükler, ansiklopediler, edebî eleştiriler, söyleşiler, biyografiler, otobiyografik anlatılar gibi edebî metinler etrafında şekillenen yazılı toplamı kastederek) nasıl bir katkısı olabileceğini tartışmak istiyorum.[1] Ancak Osmanlı Devleti'nin çok etnisiteli, çok dinli, çok dilli ve çok alfabeli bir imparatorluk olmasından hareketle, çalışmayı edebiyatçı Müslüman-Türk kadınlar ve feminist aktivistler ile sınırlandıracağım.[2] Makalede kadın edebiyatı ve tarihi alanında yapılan çalışmalarda dikkatimi çeken bazı sorunlara ve ilgi çekici bulduğum bazı konulara da değinmek niyetindeyim.

Çalışma, mizojen ve anti-feminist yazına eleştirel yaklaşımda feminist biyografinin rolüne değindikten sonra kadın özneleri odağına alacak feminist biyografilerde araştırmacının konumuna, kadın edebiyatçıların yaşam öykülerinin ve edebî eserlerinin incelenme biçimlerine yer verecektir. Yazının odağı kadın edebiyatçılar olmakla birlikte başlangıçta anti-feminist yazına bir parantez açmak zorunda hissetmemin nedeni ise feminist biyografinin tanımıyla yakından ilişkilidir. Feminist biyografi, bir öznenin ya da çeşitli öznelerin yaşam öyküsünü kuran bileşenlerin toplumsal cinsiyet merceğinden geçirilerek yazımıdır.[3] Feminist biyografiler, her ne kadar tarih yazımlarının sessizleştirdiği kadın öznelerin keşfi gibi bir misyona dayanıyorsa da, esasen kullanılan toplumsal cinsiyet gibi analitik kategoriler düşünüldüğünde, çok daha kapsayıcı bir çalışma alanını haizdir. Biyografik öznenin kadın ve/veya feminist olması, çalışmayı feminist biyografi olarak değerlendirmeye yetmemektedir. Bir kadının, hatta radikal bir feministin biyografisi hiç de feminist olmayan bir şekilde kurgulanabilir. Dolayısıyla feminist biyografinin en önemli niteliği, biyografın sahip olduğu feminist perspektiftir. Bu açıdan bir anti-feminist özne dahi feminist biyografinin konusu haline getirilebilir. Böylelikle onun yaşam dönemlerinin etrafında aile, evlilik, eğitim, toplum, siyaset ve benzeri yapı ve kurumların toplumsal cinsiyet odaklı eleştirisi yapılabilir.

1 Yıllarını kadın edebiyatı çalışmalarına adayan pek çok önemli araştırmacı, edebiyat tarihinin ve eleştirisinin geri planındaki ataerkil ideoloji üzerinde önemle durdu. Bu çalışma da Türkiye'de edebiyat tarihi yazımını toplumsal cinsiyet perspektifinden eleştiren metinlerden sadece biri. Umulan katkısı ise bu meseleye feminist biyografi üzerinden yaklaşmasıdır.

2 Türkiye'de edebiyat tarihi yazma geleneğini dil, kimlik, etnik aidiyet, coğrafya, din, alfabe gibi kategoriler üzerinden eleştirel olarak ele alan ve çoğul, heterojen, kapsayıcı bir edebiyat tarihi yazmanın imkânlarını sorgulayan önemli bir kolektif çalışma için bkz. (Altuğ vd. 2015: 477-524). Mevcut edebiyat tarihlerinin tasnif sistemlerindeki çelişkilerden keskin hiciv-abartılı methiye arası eleştiri anlayışına, ders kitabı seviyesinde hazırlanmasından bütüncül bir tarih çerçevesinden yoksunluğuna, halk edebiyatını görmezden gelmesinden "İstanbul edebiyatı tarihine dönüş[mesine]", metodolojik yaklaşımların eksikliğinden şaheser olarak görülmeyen eserlere pek yer açmamasına, zamanın değerlerine ve ihtiyaçlarına göre edebî kanonu yenilememe yaklaşımından Türkçe eser veren gayrimüslimlerin çalışmalarından bahsetmeme hatasına değin kapsamlı eleştirisi için bkz. (Özgül, 2025: 67-98).

3 Benzer ama daha ayrıntılı bir izah için bkz. (Long, 1999: 105).

Feminist biyografinin yöntemleri, anti-feminist öznelerin tarihini yazmak için son derece işlevsel olsa da hiçbir zaman önceliği erkekler ve anti-feministler olmadı. Bu durum türün tarihsel gelişimiyle alakalıdır. Feminist biyografilerin yazımı, Batı Avrupa ve ABD'de ikinci dalga feminizmin, özellikle 1970'lerden sonra kadın biyografilerinin yazımına gösterdiği yoğun ilgiyle yakından ilişkilidir. Yazılan her kadın biyografisi, feminist biyografi olmamakla birlikte feminist metodolojilerden yararlanan biyografi yazarları için kaynak ve ilham oldu. Bu açıdan Sara Alpern'in (1992) meslektaşlarıyla birlikte hazırladığı *The Challenge of Feminist Biography: Writing the Lives of Modern American Women* adlı kitabın yazım öyküsü ve içeriği hayli ilgi çekicidir. On kadın yazarın, 19. ve 20. yüzyılda Amerika'nın siyasi, kültürel ve sosyal tarihinde yer edinmiş üst sınıf ve eğitimli on kadının biyografilerini yazarken karşılaştığı güçlüklere odaklanan bu çalışma, bir yandan kadın hareketinin erken ilgisinin tanınmış simalara yönelmesini, diğer yandan kadın biyografilerinin feminist perspektife sahip yazarların elinde dönüşme sürecini göstermesi açısından iyi bir örnektir. Kadın edebiyatı alanındaki öncü çalışmalarda da hakkı teslim edilmemiş "büyük" isimlere öncelik verilmekle birlikte zamanla etno-dinî kimlikler, sınıfsal ve ideolojik konumlanmalar ile iyice görünmezleşen edebiyatçıların biyografilerinin ve edebî eserlerinin önemi anlaşıldı. Feminist biyografi yazarlarının özellikle arşivin temsil eşitsizliğini aşabilmek için araştırma süreçlerini sorunsallaştırması, kaynak sorunlarının epistemolojik nedenlerini açığa çıkarırken bunların üstesinden gelebilmenin yollarını da sundu. Edebiyat tarihlerinin ve eleştirilerinin ölçütlerini sorgulayan yaklaşımlar, yerleşik edebî kanonun "önemsizlik" ve "sıradanlık" kategorilerini sarstı.

Anti-feminist edebiyatın ve yayın dünyasının tarihi

Anti-feminist yazının derlenmesi ve analizi edebiyat tarihini yeniden yazmada nasıl bir fayda sağlayabilir? Her şeyden önce bu literatürün sadece kurmaca eserlerden teşekkül etmediğini, gazetelerdeki günlük yazılardan karikatür metinlerine, eleştiri yazılarından edebiyat tarihlerine değin geniş bir alanı kapsadığını söylemek gerekir. Bu ağın tarihinin yazılmaması ve mizojeniden anti-feminizme uzanan edebî hattın edebiyat tarihlerinde göz ardı edilmesi ise kadınların hak mücadelesinin tarihinin bir kısmını karartmak ve kime/neye karşı mücadele ettiği sorusunu da açıkta bırakmak anlamına geliyor. Edebiyat tarihlerinin sadece hoşumuza gidecek temalardan oluşmadığı hakikatiyle kadın düşmanı ve feminizm karşıtı edebî külliyatın etki alanıyla birlikte çözümlenmesi, kadın hareketini sınırlandıran ve bastıran dinamiklerin en azından edebî veçhesinin eleştirel analizi demektir. Elbette, feminist araştırmacılar, "erkeğin kadına nefretini açıklamaktaki birinci aracı olan kadına karşı edebiyat" (Millet, 2024: 99) konusuna her zaman dikkat kesildiler. Ancak, burada vurgulamak istediğim, anti-feminist

yazının edebî ve politik açıdan nasıl ele alınacağına dair sistemli ve tarihsel bir bakış açısı geliştirmektir.

Doğrudan feminist hareketi ve bu hareketin etrafında gelişen kazanımları ortadan kaldırmaya çalışan anti-feminist ideolojinin işleyiş sisteminin görünmezliği, ataerkilliğin doğallaştırdığı bakış açılarının da bir sonucudur. Anti-feminist metinlerin derlenmesi ise bu sürecinin nasıl geliştiğini görünür kılmak ve edebiyat tarihi açısından yeni sorular ve çalışma alanları oluşturmak için önemli bir imkândır. Her şeyden önce, feminist edebiyatın anti-feminist edebiyatla çatışmalı ve gerilimli ilişkisi temalar ve türler ekseninde yan yana okunabilir.[4] Mesela kadınların çalışma hakkına yer veren edebî literatürün, Hüseyin Rahmi'nin *Kadın Erkekleşince* (1933) adlı oyunu gibi, bu hak aleyhine yazılmış edebî üretimle birlikte analizi, modernleşme sürecinde kadınların mücadelesini tarafları ve zorluklarıyla daha iyi ortaya koyabilir.[5] Sırasıyla 1888 doğumlu olan Refik Halit, ondan bir yaş büyük Yakup Kadri, ondan altı yaş büyük Nahid Sırrı ve ondan dört yaş büyük Peyami Safa'nın eserlerindeki mizojen ve anti-feminist unsurların incelendiği münferit ya da toplu çalışmalar da dönemsel olarak erkek yazarlar neslinin zihniyetini anlamlandırmaya olanak sağlayabilir. Ayrıca, bu yazarlarda görüldüğü gibi, mizojen ve anti-feminist külliyatın ciddi bir kısmı edebiyat kanonunun kurucu metinlerini oluşturuyor. Bu metinler üzerinden yapılacak feminist okumalar, mükerreren yazılan edebiyat tarihlerinin perspektifinin toplumsal cinsiyet bilinciyle yapısökümüne uğratılmasını da mümkün kılar.

Kadın düşmanı ve anti-feminist edebiyatın tarihini yazmak kolay bir iş değildir. Külliyatın genişliğiyle baş edebilmekten çok ataerkil eleştiri geleneğinin yerleşik paradigmalarını aşmak büyük bir uğraş gerektiriyor. Ayrıca yazarların edebî metinlerindeki feminist, sosyalist, milliyetçi ve sair içerikleri dolayısıyla ideolojik açıdan konumlandırılmalarına itiraz etmeyen (çoğunlukla) erkek eleştirmenler/okurlar, (çoğunlukla) erkek yazarların istikrarlı mizojen kurgulama teknikleriyle anti-feminist olmaları arasındaki olası ilişkiye dikkat çekilmesi durumunda yazar ile eser arasındaki ayrıma riayet edilmediği iddiasıyla şiddetli itiraz gösterebiliyor. Kadın düşmanı yazını üzerine eleştirel çalışmaların istenen seviyede olmamasını, korumacı refleksle gelişen cinsiyetçi tepkilerin bastırıcı gücüyle birlikte değerlendirmeliyiz. Bu nedenle, kimi zaman kadınların da dahil olabildiği anti-feminist öznelerin yaşam öykülerinin feminist perspektiften yazılması, cinsiyetçi kurguların gerisindeki biyografik-ideolojik arka planı anlaya-

4 Son dönem Osmanlı edebiyatında rüya alegorileri üzerine yaptığım ve yakın zamanda yayımlanmasını umduğum çalışma, feminizmin ve anti-feminizmin edebî alandaki etki sahasına odaklanırken alegorilerin anlatım, kurgulama ve söylem biçimlerini ideolojilerin ve duyguların tarihi bağlamında çözümlüyor.

5 Bu tür karşılaştırmalı okumaları modern dönemle de sınırlandırmamak gerekiyor. Kadın düşmanı yazının erken modern Osmanlı edebiyatında kapladığı yer, ona karşı üretilen literatürü de birkaç referanstan öteye taşıyabilir. Feminizm *avant la lettre* veya proto-feminizm gibi kavramsallaştırmalar üzerinden, modern bir ideoloji ve akım olarak gelişen feminizmden önceki feminist fikirlerin edebî yansımalarına da odaklanmak gerekir.

bilme ve süreklilik gösteren mizojen örüntüleri daha geniş bir bağlam üzerinden tartışma açısından önem kazanıyor.

Kadınların ve feminist öznelerin tarih yazımındaki yokluğunu tartışan bir makalenin edebiyat tarihlerinin anti-feminist yazına alan açması gerektiğini söyleyerek başlaması tuhaf görünebilir. Fakat anti-feminist ve mizojen eserleri ve iklimi tanımlamak, edebiyat alanının ve dolayısıyla edebiyat eleştirisinin ve edebiyat tarihlerinin ataerkil yapısını feminist perspektifle açığa çıkarır. Örneğin feminist eleştirmen Elaine Showalter'ın (1996: 170) İngiliz romanı odaklı kadın yazınını ele aldığı incelemesinde kadınların "Kendi kafalarında meslekî imgeleri neydi? Eserleri nasıl algılanıyordu ve eleştiri onları nasıl etkiliyordu?" sorularını, eleştiri tarihinin ataerkil ve mizojen örüntülerini çözümlemeden cevaplamak zordur.[6] Romanları her yayımlandığında çok satarak yayıncısının yüzünü güldüren Güzide Sabri'yi burada hatırlayabiliriz. Güzide Sabri (1935: 6) mülakatlarında on yaşından itibaren yazmaya heves ettiğini, yazmasına ailesinin, hocasının ve kocasının engel olmaya çalıştığını, eserlerini kalbinin "kanına batırarak yaz[mış]" olduğunu ve yazarken en çok kendisini "lâfa tutanlar"a sinirlendiğini söyleyerek yazarlıkla kurduğu bağı olabildiğince açık anlatıyor. Gelgelelim Güzide Sabri'nin ölümünden on gün sonra hakkında bir yazı kaleme alan Nahid Sırrı Örik (1945: 5), "kadın romancılar arasında bir zamanlar belki en geniş şöhrete sahip bulunmuş olan" Güzide Hanım'ın "iddiasız" nitelediği eserlerinden aldığı "hazzı" dile getirdiği yazısında şu yorumu yapar: "Güzide Sabri, senelerdenberi yazı hayatından çekilmiş ve zaten bu hayattan hiç bir zaman maişetini beklememişti. Tesadüfen yazdığını, tesadüfen de meşhur olduğunu söylemek pek doğrudur." Edebiyata ve yazmaya duyduğu tutkusunu her defasında dile getiren Güzide Sabri'nin (1935: 6; 1938: 8) ilk romanını "el altından" tâbilere ulaştırdığını ve telif haklarına her zaman sahip çıkmaya çalıştığını öğrenince ve bu yorumun ünlü bir erkek için kolayca yapılıp yapılmayacağını sorgulayınca gafın da gafletin de içselleştirilmiş ataerkil bakışlardan azade olamadığı anlaşılıyor.

Şunu da belirtmeliyim ki kadınlara çok az alan açan edebiyat tarihlerinin ve antolojilerin yazarlarının tamamını anti-feminist ve/veya kadın düşmanı olarak nitelemek mümkün değildir. Toplumsal cinsiyet bilincinin yokluğu da kadınların görünmezliğinde önemli bir rol oynuyor.[7] Öte yandan kadın şairlerin

6 Erkek yazarların eleştiri alanındaki egemen konumunun ve cinsiyet körlüğünün yol açtığı sorunların en önemlisi eril edebî ölçütlerin genelleştirilerek esas kılınmasıdır. Bu ölçütlere "ters düşen" kadın edebiyatçılar ya "başarısızlıkla" suçlanarak yahut "sessizlikle" karşılanarak dışlanıyor. Bu açıdan 1950-1970 yılları arası eserleriyle ataerkil edebiyatı ve dili yapısökümüne uğratan modernist kadın yazarların toplumcu gerçekçi eleştirmenler tarafından edebîlik tartışması olmaksızın ötekileştirilmesini ele alan önemli bir çalışma için bkz. (Akyıldız, 2023: 169-184).

7 Ruth Roded'ın *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who* adlı çalışması bu açıdan dikkat çekicidir. Eserde 9. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasında yazılmış otuz yedi Arapça biyografi kitabında gittikçe azalan kadın sayısının nedeninin erkek yazarların yeni nesillerin erkeklerine yer açma çabasının bir sonucu olduğu gösteriliyor (1994: 1-5). Bu önemli bir nokta, çünkü her kalem (erk) sahibi erkek, kadınları tarihten dışlarken nefret ve öfke duygusuyla ha-

ve yazarların edebiyat kamusuna dahil olma çabalarının sekteye uğratılmasında kadın düşmanı reaksiyonların rolü büyük. Erkekler arası mahfiller ve dayanışmalar ile örülü olan yayın dünyasında kadınların pek çok haksızlığı sineye çekmesi bekleniyor. Kadınların edebî kabiliyetine şüpheyle yaklaşan ataerkil edebiyat piyasası onları yayın politikasının çeşitliliğinin bir parçasına indirgeyerek araçsallaştırma, belli konularda ve türlerde yazmaya zorlama, yeterince öne çıkarmama ve şöhretli erkek edebiyatçıların referansına muhtaç bırakma gibi eğilimlerde olabiliyor. Dolayısıyla edebiyat dünyasının ve tarihlerinin cinsiyetçiliğini görünür kılmak için kadın yazarların yazma ve yayımlama süreçlerine ışık tutan feminist biyografilere çok iş düşüyor. Üstelik burada sadece edebiyat sektöründe kabul gören kadınlara değil, en az onlar kadar bu sektörde yer edinemeyenlerin ve tutunamayanların biyografilerine ve tanıklıklarına da ihtiyacımız var. Örneğin Selçuk Baran'ın yazarlık kariyerini "başarısız" olduğu düşüncesiyle bitirme kararı vermesini "bir tür tutunmama kararı" olarak yorumlayan Olcay Akyıldız (2021), Baran'da gördüğü açıklığı ve tereddüdü toplumsal cinsiyet ve edebiyat tarihi bağlamında ele almamız gerektiğini belirtir. Baran'ın yazarlığına ilişkin açıklama yapmasına vesile olan *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*'nde yer alan isimlerin %87'sinin erkek edebiyatçılardan oluşması (Aksoy ve Cankara, 2002: 3), araştırmacıları bireysel başarısızlık zannedilen durumların gerisindeki yapısal sistemi analiz etmeye davet eder.

Kadın edebiyatının öznelerinden bilginin yapılandırılmasına

1992 yılında yayımlanan ve feminist biyografi yazımına ilişkin anahtar bir eser niteliği taşıyan *The Challenge of Feminist Biography*'nin yazarlarının biyografi yazım sürecindeki duyarlılıkları ve kaygıları hâlâ günceldir. Her feminist biyograf gibi kamusal ve özel alan arasındaki ilişkilerin giriftliğini ve ikisi arasında hiyerarşik önem derecesi kurmamaları gerektiğini iyi biliyorlar. Biyografi yazımını sorunsallaştıran her yazar gibi onlar da biyografik özneyle aralarındaki mesafenin nasıl olacağı konusunda son derece hassaslar. Fakat bu duyarlılık, her biyografi yazımında karşılaşabileceğimiz türden sıradan bir empati ve özdeşleşme meselesi yahut biyografik öznenin (özellikle yardımı alınan) yakınlarının ve sevenlerinin tepkilerinden duyulan endişe değildir. Burada feminist biyografilere özgü daha karmaşık bir durum var. Kadın tarihi için önemli olan bir özneyi tarihin kuytu dehlizlerinden âdeta çekip almaya çalışan araştırmacı, yüzüne hiç hoşlanmayacağı bazı "gerçekler" çarptığı zaman ne yapabilir? Elbette, her deneyimli biyografi yazarı, iyi kötü yanlarıyla bir insanı tanımaya çalıştığını bilir. Ancak tarih yazımında sessizleştirilen/silinen kadınların kırılgan konumu ve kadın

reket etmiyor. Ataerkil zihniyet, bir seçim yapmak durumunda kaldığında erkeklerin üretimini daha önemli bulduğu için kadınların emeklerini görmezden geliyor.

hareketinin saldırı altında olduğu düşüncesi ile hareket eden bir biyograf için farklı endişeler ortaya çıkabilir.

Feminist biyograf, feminist kadın öznesinin dönemin feminist tanımlarına ciddi anlamda "aykırı" düştüğünü ve bazen de "iyi bir insan" olmayı "başaramadığını" düşündüğü durumları dile getirince anaakım tarihçilerin cinsiyetçi uygulamaları(nı) örtmek için aradıkları fırsatı altın tepside mi sunar? Erkek yazarların, daha fazla "kıymeti" bilinsin diye erkek öznelerini "kahramanlaştırdıkları" anlatıların karşısında nasıl bir denge tutturmalıdır? Biyografi yazarının feminist yaklaşımı, ideolojik duruşunu belirtmeden biyografi kaleme alan araştırmacıya göre daha "taraflı" olmadığı gibi, seçilen herhangi bir taraf da bilgiyi sessizleştirerek yok sayma ve manipüle etme hakkını hiç kimseye vermez. Feminist biyografilerde, özne ile anlatıcı arasındaki ilişkinin sorunsallaştırılması ve metnin yapımına aktif olarak katılan yazarın (Long, 1999: 114), dolayısıyla kitabın biyografisinin de anlatının olağan bir parçası olması, bu tür etik kaygılar karşısında alınan pozisyonun ifadesi için önemli bir imkândır. Feminist biyograf, verileri seçme ve ayıklama sürecinde hangi kaynağı ve anlatıyı diğerinden daha "muteber" gördüğünü belirterek konumunu (ve bilgiyi inşa etme tasarrufunu) şeffaflıkla belirtme olanağına sahiptir.

Donna Haraway'in "Konumlu Bilgiler: Feminizmde Bilim Meselesi ve Kısmi Perspektifin Ayrıcalığı" adlı makalesinde "sınırlı konum ve konumlu bilgiyle ilgili bir şey" olarak tanımladığı "feminist nesnellik" bu açıdan bize yol gösterebilir (2023: 103). Biyografi yazarı ve edebiyat tarihçisi, bir yaşamı dolduran devasa yığın karşısında seçimler yapmak zorunda kalırken kendi sınırlı perspektifini ve konumluluğunu kabul ederek hareket etmek durumundadır. Haraway'in belirttiği gibi görme biçimlerimizi ve bakış açımızı belirleyen konumumuzun bilincinde olmak, eleştirel ve hesap verebilir bir konumu, dolayısıyla nesnelliği mümkün kılar (2023: 107, 111-112). Feminist biyografiler, geleneksel biyografilerin bilgi üretimini epistemolojik, etik ve linguistik açılardan sorgulayan modern biyografi yazımında[8] olduğu gibi, araştırma öznelerini tek boyutlu, istikrarlı ve bütüncül bir portre olarak sunmanın problemlerini öne çıkardılar. Öznelerinin "tutarlı" görmedikleri taraflarını perdelemek yerine ya kendi öznellikleriyle yüzleşerek beklentilerini açık ettiler ve/veya her insan gibi biyografik öznenin giriftliğini kabul ederek ayrıntılı bir betimlemeyle olmasa da dışarıda bıraktıkları unsurları açıkladılar. Bu açıdan feminist biyografi yazarı Bahar Gökpınar'ın (2015: 85, 96) Ayşe Leman Karaosmanoğlu'nun yaşam öyküsünü yapılandırırken, halası Ayşe Leman Hanım'ı sevmediğini belirten Murat Belge'yle bir kez görüşmesinin gerekçesini "tamamıyla öznel bir kurgulama" yapmak düşüncesiyle açıklaması ve amacının

8 Örneğin mikro tarihçilerin önem verdiği biyografi çalışmalarının bireye, benlik kavramına yaklaşım, araştırmacının biyografi metnindeki aktif ve şeffaf rolü, bağlamsallaştırma süreçleri, sorunsallaştırılan nesnellik gibi meselelere odaklanarak geleneksel biyografilerden farklılaşmasını ele alan bir yazı için bkz. (Magnússon, 2024: 83-102).

"itibari ve göreceli bir kişilik panoraması çizmek" olduğunu belirtmesi ilgi çekici bir örnektir.[9]

Biyografın, feminist olduğu için yaşam öyküsüne odaklandığı öznesiyle ilişkilenme biçimi üzerinde biraz daha durmak istiyorum. Kadın tarihine katkı sunmak amacıyla biyografi türüne yönelen araştırmacıların biyografik öznenin feminizmine ilişkin beklenti ve tanımları çalışmalarının söylemsel çerçevesini belirleyebiliyor. Bugün pek çok çalışmada, Türk edebiyatından çoğu öncü kadın için "feminist" etiketinin sıklıkla kullanıldığını görüyoruz. Birinci dalga feminizmin temel kadın haklarını içeren geniş spektrumu da araştırmacıların işini kolaylaştırıyor. Oysa bu hakların hangileri için, kimin, hangi dönemde ve ne kadar süreyle mücadele verdiğinin bir tarihi var ve bu tarih feminizm merceğinden bakıldığında karşımıza her zaman tutarlı ve istikrarlı özneler çıkarmıyor. Biyografi öznesinin feministliğinin tarihselleştirilmeden kavramsallaştırılması, değişmeksizin akan çizgisel, tutarlı anlatıların kurulmasına, öznelerin bu anlatı kalıpları içinde anlaşılmasına yol açıyor. Araştırmacının yaşadığı dönemde feminizmden ne anladığı sorusu, biyografik öznenin feminizmden ne anladığı sorusunun önüne geçiyor. Dolayısıyla bugün bazı çalışmaları, ele aldığı tarihsel dönemin feminizminden uzaklaştığı için araştırmanın gerçekleştiği dönemin feminizminin (efsanevi figürlere ihtiyaç duyan) taleplerine ve tarihine eklemlendirme lüzumu doğuyor.

Bazı edebiyat eleştirmenleri, kadınlarla ilgili meseleleri edebîleştiren kadın yazarları feminist olarak tanımlayarak onların çabalarını takdir etme ve daha görünür kılma arzusundalar, dolayısıyla da son derece iyi niyetliler. Ancak çoğunlukla feminist edebiyat eleştirisinden hareketle yazılan bu çalışmalarda edebî metnin tüm hakikati gözden kaçırılabiliyor. "Var olan" her şeyin değil, "aranan"

9 Gökpınar'ın feminist biyografi yazımına ilişkin kuramsal kaynaklardan yararlanan çalışması, sadece ünlü bir yazarın karısına değil, aynı zamanda genellikle edebî bir dille mektuplar kaleme alan bir kadın özneye odaklandığı için edebiyat tarihi çalışmaları açısından önem kazanıyor. Öte yandan belirtmeliyim ki feminist biyografi, Türk edebiyatı alanında hâlâ rağbet görmedi. Ayşe Durakbaşa'nın (2014) Halide Edib ve Yaprak Zihnioğlu'nun (2019) Nezihe Muhiddin üzerine çalışmaları, eğer biyografi olarak tasarlanmış olsaydı, feminist perspektifin tüm metin boyunca korunması hasebiyle feminist biyografi olarak kolaylıkla anılabilirdi. Ancak yazarların amacı biyografi yazmak değildi. Ele alınan öznelerin merkezîliğinde Durakbaşa, feminist açıdan Kemalist modernleşme projesinin eleştirisini sunabilmeyi amaçlarken Zihnioğlu, Kadınlar Halk Fırkası ve Kadın Birliği üzerinden öncü kadın hakları aktivistlerin sadece ataerkiyle değil, yeni rejimin anti-feminist politikaları ve uygulamalarıyla da mücadele etmesine odaklandı. Türk edebiyatında pek çok kadın biyografisi olmasına rağmen feminist biyografiye pek tevecüh edilmemesini pek çok sebebe bağlıyorum. Her şeyden önce, bu türün yazımı ve imkânları hakkındaki bilgimiz görece yeni. İkinci olarak bir yaşam öyküsünün feminist biyografi olabilmesi için, toplumsal cinsiyetin bütün anlatıyı kuran temel bir analitik çerçeve olması gerekiyor. Feminist merceğin, Kathleen Barry'nin (1988) Susan B. Anthony'nin biyografisini yazarken maharetle yaptığı gibi, metin boyunca elden bırakılmaması gerekiyor. Üçüncü olarak feminist biyografiler, özneyle birlikte toplumun da siyasi biyografisini toplumsal cinsiyet odaklı ele aldığı için, geleneksel biyografi yazımına göre araştırma yükünü en az iki katına çıkarıyor. Dördüncü olarak geleneksel biyografi yazımının hâlâ kırılamamış olmasından bahsedilebilir. Özellikle biyografi yazarlarının kadın öznelerine ilişkin bulabildikleri her malzemeyi metne kronolojik olarak dahil etme çabası, biyografi anlatımının kendisini feminist eleştirinin önünde tutuyor.

bir şeylerin bulunduğu bir yazıyla karşılaşabiliyoruz. Bunda beyaz Batılı feminist teorisyenlerin feminizmi anladıkları biçimde kavrayışımızın önemli bir etkisi var. Pek çok edebiyat kuramında olduğu gibi feminist edebiyat eleştirisinde de inceleme konusu, teorisyenin savlarının ispatı için araçsallaştırılabiliyor. Ancak burada bahsettiğim seçici okuma, kuramsal kaynakları metni anlamak için araç olarak kullanma becerimizin aksayan taraflarından öte bir durum. Feminist olarak sunulan bazı öncü kadın yazarların hem biyografilerinde hem de eserlerinde "feminist" olabilecek unsurlar kadar "feminist" olamayacak, hatta son derece "ataerkil" kabul ve talepler bir arada yer alabiliyor. Ataerkil bir dünyaya doğan kadın yazarların bazı farkındalıklara rağmen deneyimledikleri ikilemler ve çatışmalar da kimliklerinin ve feminizmin tarihinin bir parçası. Ancak tüm verilere eşit ağırlık vermeyen inceleme biçimleri, feminist etiketinin kullanımını sorunsallaştırmayı gerektiriyor.

Bu son iki paragrafta öne çıkardığım tutarlı feminist özne yaratma çabasının ve feminist etiketinin problemli taraflarını Nezihe Muhiddin'e ilişkin yazılar üzerinden örnekleyebiliriz. Burada hepsinden bahsedemeyeceğim için rastgele bir taramayla Nezihe Muhiddin hakkında denk geldiğim bir derleme makalesinin sonuç kısmından şu ilk cümleleri alıntılıyorum: "Nezihe Muhiddin yaşamı boyunca kadınlığın yükselmesi, haklarını alabilmesi için mücadele vermiş, idealist bir kadındır. Bu uğurda birlik olmayı savunmuş, mücadelesini diğer kadınlarla el ele vererek yürütmüştür" (Erkmen Güngördü, 2019: 1504). Bu makaleden bir yıl sonra, Serdar Soydan (2020), Nezihe Muhiddin'in Kadın Birliği'nin kapatılmasının ardından 1936'da kaleme aldığı "Kadınlar Kulübü" adlı oyununa dikkat çekmektedir. Oyunun mizojen ve anti-feminist bir dille örülü kurgusu, Nezihe Muhiddin'in her zaman "diğer kadınlarla el ele yürü[mediğini]" gösteriyor. Nezihe Muhiddin'in Kadın Birliği'nden uzaklaştırıldıktan sonra dernek aleyhindeki tutumuna işaret eden Soydan, onun "bazen anti-feminist bir duruş sergilemiş" olmasını hayıflanarak anar. Elbette alıntıladığım makalede ve Nezihe Muhiddin üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunda bu durum bilinmediği için yer almıyor. Ancak onun feminist mücadelesinin "yaşamı boyunca" sürüp sürmediği bilgisinden mahrumken genellemelere gidilmesi hatalı değerlendirmelere yol açabiliyor. Haklı olabileceği gerekçeleri olmasına rağmen Nezihe Muhiddin'in Birlik aleyhindeki duruşu, onun birinci dalga feminizme katkılarını ortadan kaldırmasa da kadın hareketine verdiği zararları ve feminist kimliğini tartışmaya açıyor.

Belirtmeliyim ki burada herkesin üzerinde uzlaşabileceği sabit, keskin, ayrıntılı bir biçimde betimlenmiş bir feminist tanımdan bahsetmiyorum. Akışkan, çok yönlü, sürekli olarak evrilen feminizmler de her toplumsal hareket gibi iç çelişkiler barındırır. Şu an feminizm en mütekâmil formuna ulaşmış gibi geçmişteki mücadeleleri ve yapılamayanları yargılamak hakkaniyetli olmadığı gibi anakroniktir de. Demek istediğim, tüm iniş çıkışlarıyla feminist olma çabasını tanımlarken, *çıkışlar* kadar *inişleri* de göz ardı etmememiz gerektiği ve kadın

hareketine katkısı olanların *eleştirilemez* olamayacağı gerçeğidir. Ayrıca biri için feminist etiketini kullanırken bunun ömür boyunca ve her alanda sürdürülmüş olduğu yanılgısını da verebilme ihtimalimiz var. Zira her etiket sınırlayıcı ve durağan kategoriler üretir. Mesela hayatının bütün dönemlerini bilemediğimiz bir kişinin feminist olduğundan emin olduğumuz bir dönemiyle karşılaşmamız, onu feminist olarak tanımlamamıza yeter mi? Güzide Osman hakkında araştırma yaparken ben de onun bildiğim/yoğunlaştığım dönemi feminizmiyle iç içe geçiyor düşüncesiyle etiket kullanımının işlevselliğine odaklandım. Ancak bu tür etiketlerin biyografik öznelerin hayatının yüzde kaçını kapsadığında anlamlı hâle gelebileceğini düşünmekten hâlâ kendimi alamıyorum. Meseleyi kategoriler üzerinden düşünme-yazma alışkanlığımızı sorgulayacak bir yere de taşımak mümkün. Ama burada durup, kategoriler üzerinden yazılan edebiyat tarihlerini de düşünerek, araştırmacının en azından feminist kavramını kullanırken dönemselleştirmesinin ve nüanslandırmasının önemli olduğunu vurgulamak istiyorum. Bir diğer husus araştırmacının feminist addettiği kişinin feminist olmadığını beyan etmesi durumunda gelişiyor. Bir edebiyatçı, feminizme ideolojik olarak mesafelendiğini söyleme gereği duymuşsa bu bilgiyi göz ardı etmek mümkün değildir.[10] Araştırmacı, ele aldığı kişinin feminizmi yerine okur haklarını kullanarak üretimin feminizmini öne çıkarma hakkına elbette sahiptir. Fakat, feminizmlerin çoğulluğundan hareket ederek yazarla ilgili tanımlamasında ısrarcı ise, yazarın bu feminizmlerden hangisini dışarda bıraktığını açıklamak ve kendi feminist kavrayışını her zaman temellendirmek zorundadır.

Kadınların biyografilerinden edebiyat tarihi yazımına

Feminist biyografilerde öne çıkan eleştirel perspektiflerin ve yazım tekniklerinin biyografilere ve edebiyat tarihlerine yaklaşımımızı nasıl değiştirebileceği üzerinde daha fazla durmak istiyorum. Esasen Türk edebiyatı tarihlerinin biyografiler üzerinden ve biyografik derlemeler gibi yazılması,[11] biyografiye yaklaşım biçiminin edebiyat tarihlerini de değiştirebileceği anlamına geliyor. Biyografinin Türk edebiyatı tarihçiliğindeki merkezî konumu, edebiyat tarihlerinin en önemli kaynaklarının tezkireler olmasıyla yakından ilgilidir. Osmanlı edebiyatına dair pek çok bilgi çoğunlukla birbirinden faydalanarak yazılan tezkirelerden elde ediliyor. Bu

10 Bu açıdan feminist olmadığının altını çizen Zabel Yesayan'ın beyanını ve "feminizmini", Osmanlı Ermeni kadın hareketi bağlamında değerlendiren Hasmik Khalapyan'ın (2017) çalışmasını ilham verici buluyorum. Khalapyan, Yesayan'ın dönemin kadın hareketine ve örgütlerine yaklaşımını anlamak için yaşamını, fikir yazılarını ve edebî eserlerini bütünlüklü bir şekilde ele alarak bu reddin mahiyeti üzerinde durdu ve Yesayan'ın "kendine ait bir feminizm"ini birçok açıdan gerekçelendirmeye çalıştı.

11 M. Kayahan Özgül (2025: 73-74) Türk edebiyatı tarihlerinin "tezkire geleneğine rahmet okutacak bir biyografi merakıyle hazırlanmış" olmasını şiddetle eleştirir. Ona göre "Edebiyat tarihi, eserlerin tarihidir; müessirlerin değil. [...] onu yaratıcısı ile birlikte değerlendirmek, döneminde bir yere oturtmak tabîatiyle elzemdir; lâkin, eserle bağlantısı kurulmayacak her türlü biyografik mâlûmat zâiddir".

tezkirelerde yer verilen çok az kadın ise Sünni, Müslüman, Türk, şehirli, eğitimli, üst sınıf ve çoğunlukla da hükümdarların ve/veya şehzadelerin saraylarıyla bağı olan ve şiirleri erkek meclislerinde dolaşıma geçmiş isimlerdir. Edebiyat tarihlerinin kaynaklarını yazanların konumları, ilişki ağları, edebî zevkleri ve estetik ölçütleri hangi kadınlardan nasıl bahsedileceğini belirliyor. Dolayısıyla bu yazılı kaynakları dönemin kadın şair panoramasını sunan eserler olarak görmek yerine, yazarlarının şiir evrenlerinin bir ürünü olarak değerlendirmek gerekiyor.

18. yüzyıl Fransız filozoflarından Emilie du Châtelet'nin bilim ve felsefe tarihindeki katkılarını öne çıkararak biyografisini yazan Judith P. Zinsser, birçok meslektaşı gibi, feminist biyografinin hem teorisi hem de pratiği üzerine kafa yordu ve kadınların çoğu kez erkek dünyasının kategorileri ve erkeklerle kurdukları ilişkiler üzerinden yazılmasına dikkat çekti (2009: 48). Osmanlı tezkirelerinde çok az sayıda yer bulmuş kadın şairlere baktığımızda da onların eğitim alarak klasik şiir alanında tanınmasının babalarıyla, kocalarıyla, devlet erkânıyla kurdukları bağlarla sıkı sıkıya örülü olduğunu anlıyoruz.[12] Dolayısıyla derleyicilerin kadınlarla erkekler arasındaki ilişki biçimlerine odaklanması sadece kişisel konumlarının değil, aynı zamanda dönemin ataerkil ilişki ağlarının da bir sonucudur. Osmanlı tezkire söyleminde kadın şairlerden nasıl söz edildiği üzerine çalışan Didem Havlioğlu (2010a: 33), bu kaynaklarda kadınların "eril bakış açısıyla ve erkek merkezli kategoriler" üzerinden değerlendirildiğini vurgular. Kadınların kamusal hayattaki rolünün sınırlı olması, onların bilhassa bekârlık-evlilik gibi özel hayatlarına dair bilgilerin etrafında erkek dünyasının bakış açısı ve bazen de cinselleştirilen söylemleriyle betimlenmesine yol açar (Andrews ve Kalpaklı, 2020: 228-240; Havlioğlu, 2010a: 32-34, 36-42; Kutlar Oğuz, 2024: 725-728). Dolayısıyla biyografların ve eleştirmenlerin edebiyat tarihlerinin sınıfsal (havas-avam gibi) ve mekânsal (şehir-taşra-köy gibi) ayrımlara dayalı kategorilerini de aşarak kadınların erkeklerle kurduğu ilişkileri yeniden ele alması ve kadınlar arası ilişkilere yoğunlaşması, edebiyat ve kültür tarihinin göz ardı edilen önemli bir konusunu çözümlemeye olanak sağlar.[13]

Biyografi yazarının öznesini "tarihsel bağlamda" ve "etkileşim" içinde olduğu diğer özneler dolayımında konumlandırması, özneler arası ilişkileri kuran dinamikleri ve yapıları çözümlemeye imkân verir (Barry, 1989: 566-567). Örneğin edebiyat alanında kadınlar arası kurulan ve kurulamayan ilişkiler, erkeklerin egemen olduğu edebiyat camiasıyla kurulan ve kurulamayan bağları da belirliyor. Kadın edebiyatçıların birbirlerinin metinlerini ne kadar okuduğu, geri bildirim yaptığı, söyleşilerinde referans verdiği ve dahil olduğu meclislere/salonlara davet edip etmediği önemli sorulardan bazılarıdır. Nazan Aksoy'un (2009: 81-82, 209-213) ve Hülya Adak'ın (2011: 265) erken Cumhuriyet döneminin

12 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. (Kızıltan, 1994: 104-162).

13 Didem Havlioğlu'nun (2010b) divan şiirinde kadın şairler arasındaki ilişki biçimlerinin edebî ve toplumsal cinsiyet boyutuna odaklandığı çalışması bu açıdan öncüdür.

tanınmış bazı kadın yazarlarının otobiyografilerinde başka kadınlardan pek bahsetmediklerini gözlemlemesi, okurları kadınlar arası ilişkilerin kopuk taraflarını düşünmeye çağırıyor. Öte yandan Fatih Altuğ'un dikkat çektiği gibi son dönem Osmanlı Türk edebiyatında bazı kadın yazarlar, kadınlar arası dayanışmaya eserlerinde verdikleri önemi hayatlarında da yansıttılar ve edebî metinler, eleştirel yazılar üzerinden kadın meslektaşlarıyla ittifaklar kurmaya çalıştılar (2021: 9-13). Dolayısıyla kadınlar arası ilişkilere odaklanarak yazılan/artan feminist biyografiler dönemin yayınevleri, gazete büroları, dernekler, salonlar, öğrenci evleri, okullar etrafında şekillenen sosyal ağlarının bir tasvirinden çok daha fazlasını sunar. Bir yandan kadınlar arası ayrışmaların ve güç ilişkilerinin yol açtığı tarihsel kırılmaların özeleştirisini (Berktay, 2012: 31), diğer yandan kadınlar arası vefakâr dayanışmaların sağladığı üretkenliğin yansımalarını içerir. Ayrıca bu tür yaklaşımlar, Altuğ'un edebiyat tarihi çalışmalarında önemle vurguladığı gibi, "esere ve ilişkilere dayalı" ve "edebiyat ağının dönüm noktalarına, geçiş noktalarına" (Altuğ vd. 2015: 495) odaklanan edebiyat tarihi anlayışını da pekiştirir.

Feminist biyograf Kathleen Barry, ünlü oy hakları savunucu Susan B. Anthony'nin biyografisini yazarken en büyük zorluğunun "onun kim olduğunu, kendisini ne şekilde tanıdığını ve başkalarıyla etkileşimlerinde kendini nasıl gördüğünü anlamak" olduğunu belirtir (1989: 566). Çünkü feminist biyografiler için öznel kimliğin ve benliğin değişen katmanlarının anlamlandırılması da temel gayelerden biridir. Kadınların kamusal kimliklerini kuran öznelliklerinin göz ardı edilmesi ise onları istisnai figürler haline getirip marjinalleştirebiliyor. Edebiyat tarihçileri için de birkaç "marjinal" kadına sayfalarını ayırmak çok zor olmuyor. Daha kötüsü, bazı erkek eleştirmenler, kadınların marjinalleştirilmesini sorgulamak yerine, onların "marjinal" konumlarını biyolojik olarak kadın olmalarıyla açıklayıp değersizleştirebiliyor. Mesela klasik şiirin meşhur kadın şairlerinden Moralızade Leylâ Hanım hakkında yazılan bir ansiklopedi maddesi şu yorumlarla bitiyor:

> Şahsiyeti ve karakteri oldukça güçlü olmakla birlikte şiirlerinde o bile artık devri tamamlanmakta olan geleneksel anlayıştan pek kurtulamamıştır. [...] Bununla birlikte *Dîvân*'ında zevkle okunabilecek pek çok şiir bulunmaktadır. Şiirleri hem konu hem de ifade bakımından oldukça zariftir. Dili açık ve akıcıdır. Birçok şiirinde sahte süsler yardımıyla değil de karakterindeki sadelik ve doğrulukla meydana getirdiği tesirden büyüleyici bir hisse kapılırız ve bir sanatçının karşısında olduğumuzu fark ederiz. Şiirini kapalı anlamlarla tezyin ederek muamma gibi söyleme yoluna gitmemiştir. Aksine söylemek istediği şeyi en iyi ifade edecek kelime ve terkipleri seçmeye özen göstermiş, bunda da o kadar başarılı olmuştur ki bütün *Dîvân*'ında, anlayabilmek için ikinci defa okumak zorunda kaldığımız birkaç mısradan başka bir şey bulamayız. Bu özellik de her şeye rağmen klasik anlayışa mensup bir şair için başarılması son derece zor ve üstün bir iştir. Seçtiği kelime kadrosu anlatacağı malzemeye son derece uygundur. Sahte tavırlı geleneksellikten bir nebze de olsa uzaklaşmaya çalışmış, o yıllarda moda olan aşırı Türkçeciliğe de fazla yüz vermemiştir. Şüphesiz bu güzel gibi görünen neticeler

> kısmen kendisinden aldığı feyz ve dersler dolayısıyla hocası ve dayısı Keçeci-zâde İzzet Molla'dan, büyük ölçüde ise karakteri gereği klasik anlayışın ifrat ve mübalağalarından uzak durma temayülü ve ayrıca divan şiirinin son dönemlerinde bir özellik olarak gördüğümüz insaf ve itidale meyletmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Kısaca Leylâ Hanım, şair olarak 19. yüzyıl divan şiirine yeni bir söyleyiş getirmemiştir. Edebiyatımızdaki yerini bir kadın şair olmasına borçludur, denilebilir. İşlediği konular ve konuları işleyiş tarzı klasik anlayışın dışına pek çıkmadığını gösterir. Bir kadın şair olduğu hâlde bir erkek şair için bile müsamaha ile karşılanamayacak; hoş görülemeyecek bazı serbestçe söyleyişleri onun nevi şahsına münhasır bir kadın şair olduğunu göstermektedir (Arslan, 2020).

Mehmet Arslan, birkaç ufak değişiklik dışında bu satırları yayına hazırladığı *Leylâ Hanım Divanı* adlı kitabından olduğu gibi alır (bkz. Arslan, 2003: 39-40). Bu kaynaklar arası ilişki biyografik metnin ve edebiyat tarihinin birbirini üretmesi açısından ilgi çekici bir örnektir. Yukarıdaki alıntıya dönecek olursak, acaba okurlar, Leylâ Hanım'ın "başarılarına" ilişkin uzun uzun değerlendirmelerden sonra, şairenin "19. yüzyıl divan şiirine yeni bir söyleyiş getirmemiş" olmasına şaşırdılar mı? Leylâ Hanım'ın "son derece zor ve üstün" işlerin hakkından gelmesinden sonra edebiyattaki konumunu "bir kadın şair olmasına" mı "borçlu" gördüler? Yoksa, Arslan'ın "bir sanatçının karşısında" olduğunu unuttuğu için üzüldüler mi? Arslan'ın çelişkili tutumu neden kaynaklanıyor, peki? Şairenin "*Dîvân*'ında zevkle okunabilecek pek çok şiir" bulurken en sonunda niçin değersizleştirici ithamlara sürükleniyor? Son satırlar bize ciddi bir ipucu sunuyor. Çünkü Leylâ Hanım'ın erkeklerde dahi "hoş görülemeyece[ği]" iddia edilen "serbest söyleyişleri"nin onu marjinal kıldığını anlıyoruz. Arslan'ın kitabında şairenin "tabak-zen" ve "mühre-zen" olabileceğine ilişkin birkaç kaynağa atıf verdikten sonra bu konuyu "hayatının olumsuz tarafları" diyerek kapatması (2003: 34-35) da göz ardı edilmemesi gereken bir ayrıntıdır. Bu tür bakış açıları, ahlâkçı eleştirilerin eleştirisiyle öne çıkan feminist biyografilere duyulan ihtiyacı gösterirken feminist biyografilerin yokluğunun da edebiyat tarihi yazımında hangi problemleri ürettiğine işaret ediyor.

Burada feminist kadınların biyografilerinde benimsenebilen bazı yazım biçimleri üzerinde durmak da iyi olabilir. Kadın tarihi ve edebiyat tarihi açısından tanınmış bazı kadınların mitleştirilerek kaleme alındığı metinler, merkezi kaydırmanın ya da merkezsiz bir anlatımın lüzumuna işaret ediyor. Bu tür biyografiler, geleneksel biyografilerde de olduğu gibi, tekil öznelerin başarısına odaklanarak en az onlar kadar çaba gösteren başkalarını gölgede bırakabiliyor. Tek bir kişinin merkezîliğinde kurulan biyografiler, kadın aktivistlerin muhalif olduğu kadınların mücadelesini tarafsızca değerlendirmeyi engelleyebiliyor. Maalesef eleştirmenler ve okurlar da kadın tarihi ve edebiyatıyla ilgili pek çok gelişmeyi, birkaç kadının tecrübesiyle sınırlandırabiliyor. Biyografi öznesinin çok katmanlı öznelliğinin göz ardı edildiği bu yazım biçimi, statik ve tek boyutlu kimlikler sunarak

rol modeller sunma gayretine girebiliyor. Örneğin Türk edebiyatında kadın yazarların ve feminizmin tarihi yazılırken Fatma Aliye, Nezihe Muhiddin, Halide Edip gibi belli isimlerin sadece/sıklıkla öne çıkarıldığını görüyoruz. Doğrusu bu tekrar eden anlatılar, Türkiye'de 1980'lerden sonra ikinci dalga feminist hareketin gelişiminde emeği olan araştırmacıların amaçlarıyla da uyuşmuyor. Örneğin Yaprak Zihnioğlu'nun (2019) ve Aslı Davaz'ın (2014) çok sayıda birinci dalga feminist ismi arşivlerden dikkatle çıkarmasına karşın, bu kişilerin kim olduğunu yeterince merak etmiyoruz. Serpil Çakır'ın (2016: 138-145) *Kadınlar Dünyası* dergisinin yazarlarının kimlerden teşekkül ettiğini anlama gayretiyle yaşamlarının peşine düştüğü kadınların biyografisi de hâlâ yazılmayı bekliyor. Birçok kadın dergisinin bibliyografyasının hazırlanması, gazetelerde tefrika olarak kalmış pek çok eserin yayımlanması, antoloji ve derlemelerin artan sayısı, hayatını bilmediğimiz çok sayıda kadının var olduğunu gösterdi. Öte yandan, Altuğ'un (2023) *Kadınlar Dünyası*'nın yazarlarından Seyhan bintü'l Halim'in Vüs'at O. Bener ve Erhan Bener'in babası Râşit Bener'in müstear ismi olduğunu göstermesi, kadın isimleri konusunda dikkatli olmamızı öğütleyen başka çalışmalar gibi,[14] kadın ismiyle yayın yapmış erkek edebiyatçıların bu alanda da kapladıkları yer konusunda bizi uyardı. Bu açıdan feminist biyografilerin, kadın tarihine ve edebiyatına emeği geçen ancak kim olduğu bilinmeyen kadınlar için birer kimlik belgesi sunacağı muhakkaktır. Kimi zaman Güzide Osman'ın uzun zamandır Güzide Sabri olarak bilinmesi gibi bazı şahıslara kimlik iadesi yapacağı da...

Feminist biyografi, biçimsel yeniliklere ve sapmalara açık bir tür olduğundan (Stanley, 1992: 250) biyograflar çok az bilgiye ulaşacağı endişesiyle parçalı ve eksik biyografi yazmaktan kesinlikle çekinmemelidir. Ayrıca biyografinin eksikliğine yol açan koşullar da feminist biyografinin çalışma alanına girer. Son sözü söylemekten her zaman kaçınan feminist biyograflar, küçük de olsa ilk sözün ne kadar önemli olduğunu bilirler.[15] Bu nedenle sosyal ve kültürel antropologların yaptığı gibi küçük parçalarla ve olasılıklarla kurulan anlatılara çok ihtiyacımız var. Aynı zamanda birçok feminist biyografın vurguladığı üzere prosopografiler üzerinden belli temalar odağında "belirsiz" kadınların yaşamlarındaki dönemlere odaklanılabilir (Long, 1999: 115). Mesela matbuat kapitalizminin Osmanlı toplumundaki gelişimine bağlı olarak 19. yüzyıldan başlayarak edebiyat sektöründe yayıncı, editör, çevirmen, redaktör, dizgici kadınlardan seçilecek bir grup isim, edebiyatın tarihinin yapımına katılan bu özneler hakkında daha etraflı bilgiler sunabilir. Hatta böyle bir girişim, çalışan kadınların

14 Zihnioğlu'nun (2019: 25) belirttiği gibi "erkek yazarların müstear kadın isimleriyle kadınlık üzerine yazmasının nedenlerinin tahlili [...] kadın tarihimizin önemli bir boyutunun, 'erkeklerin feminizminin' kavranmasını sağlayacaktır". Bu konuda yapılacak çalışmalar, erkek feminist yazarların feminist biyografilerini yazabilmenin yollarını da açacaktır.

15 Örneğin, yazar ve kadın hakları aktivisti Necile Tevfik'in özel arşivinin açıklamalı kataloğunu feminist yöntemlerden yararlanarak oluşturan Davaz'ın (2019) her belgenin ayrıntılı izahından sonra "Belgede adı geçen kadınlar" şeklinde bir yer açması, kadın tarihi açısından çok önemli bir titizlik göstergesi ve katkıdır.

ve erkek egemen yayın dünyasının iktisadi şartlarının tarihine dair de önemli veriler içerecektir.

Edebiyat tarihlerinin temel konularından olan matbuatın ve süreli yayıncılığın gelişimi, kadın dergileri üzerine yapılan çalışmalardan sonra geniş bir boyut kazandı. Bu süreci başka sorularla da zenginleştirmek mümkün. Kadınların sahibi ya da müdürü olduğu süreli yayınları (hatta *Hanımlara Mahsus Gazete* gibi matbaası da olanları) göz önüne getirelim. Bu kadınlar sermayeyi nereden buluyorlardı? Dergiye reklam almak için kimlerle irtibata geçiyor ve dağıtımcılarla nasıl iletişim kuruyorlardı? Çalışanları seçerken etnik kimliğe, dinî aidiyete ve cinsiyete önem veriyorlar mıydı? Okur çekmek için ne tür yayın stratejileri benimsiyorlardı? Matbaalarında basılacak kitapları hangi kriterlere göre seçiyorlardı? Edebiyatın ekonomik ve toplumsal çerçevesinin cinsiyetli tarihini, kadın yayıncılar üzerinden ele alabileceğimiz gibi kitapları yok satan, pek çok dile çevrilen ve sinemaya uyarlanan kadın yazarların telif ücretlerini alamaması üzerinden de değerlendirmek mümkün. Kadın yayıncıların ve yazarların yaşam öykülerinde süreklilik gösteren yahut farklılaşan örüntüler, edebiyat kurumunun ataerkil ve kapitalist dinamikleri karşısında kadınların aldığı pozisyonları çözümlememize alan açabilir. Ayrıca kadınların kütüphaneleri, yazma araçları, zamanları ve mekânları üzerine daha fazla yoğunlaşan çalışmaların katkısı da yadsınmamalıdır. Yazar ve çevirmen Melek Erip Erbilen'in daktilosunun sesinden kimse rahatsız olmasın diye geceleri küçük evinin "kuytu köşe" yerlerinde yazmak zorunda kalması (Türkan, 2025: 91), Güzide Sabri'nin, yazmasını hoş karşılamayan eşinin uyumasını beklediği gecelerle (Güzide Sabri, 1938: 21) ortak-farklı veçheleriyle niçin yan yana tahayyül edilmesin? Güzide Sabri'nin doğru düzgün alamadığı telif ücretlerini o günkü para biriminden bugün hesaplamak niçin cazip bir konu olmasın? Popüler aşk romanlarının kadın okurlarının hangi fikirler ve duygulanımlar ile eserleri alımladığı ve eriştikleri kitapları aralarında nasıl dolaştırdığı niçin incelenmesin? Ayrıca bu konu okurun ve kitabın tarihinin yanı sıra kitapevinin, matbaanın tarihine de ilişkin önemli veriler sunacaktır. 20. yüzyılın ilk yarısında çok satacak kitapları anlayabilmede hayli mahir olan İkbal Kütüphanesi'nin sahibi Hüseyin Kitapçı'nın bastıracağı kitapları belirleme biçimi mesela, son derece ilgi çekicidir. Yusuf Ziya Ortaç (1966: 182), onun hakkında şöyle bir anekdot anlatır: "Kitapçıydı ama kitapla ilgisi yoktu pek. Okuması, yazması ne kadardı, hiç denemedim. Yalnız öğrendiğim bir şey vardı: Basılmak için getirilen romanları eve götürür, çocuklarına verirmiş. Onlar, yüksek sesle annelerine okurlarken, eğer hanım ağlarsa, tamaaam... Hüseyin efendi, sayarmış paraları yazara!" Muhtemelen Güzide Sabri, Halide Edip, Reşat Nuri gibi yazarların meşhur romanlarının basımının, Hüseyin Efendi'nin karısının duygulanımları ve geleneksel kitap tüketme pratiği olan dinleme üzerinden belirlenmiş olmasını edebiyat tarihlerinden öğrenememek büyük bir kayıp. Bu örneğin de teşvik edeceği gibi sıradan bir kadın okurun hayatı boyunca hangi

kitapları okuduğu/dinlediği sorusunu odağına alacak okur biyografileri, edebiyata ve tarihe yaklaşımımızı ve ufuklarımızı ne kadar da genişletir.

Kadın yazınından feminizmin ve edebiyatın tarihine

Kadın edebiyatçıların feminist biyografileri, kendilerini edebiyat tarihinin öznesi kılan üretimlerin eleştirisini de içerir. Dolayısıyla bu aşamada da feminist biyografi ve edebiyat tarihi birbirini besler. Öte yandan kadın edebiyatçıların külliyatının derlenmesi, millîleşme ve uluslaşma projesinin önemli bir parçası olan edebiyat tarihlerinde kadınların eserlerine alan açma amacı olarak görülmemelidir. Zira bu projenin "dehâ-yı milliye" [mîlli dehâ] ile edebiyatın "büyük şahsiyetleri" ve "şaheserleri" arasında kurduğu bağlar (Köprülüzâde Mehmed Fuad, 1913: 28-31, 45),[16] büyüklüğü ve dehâyı belirleyen zihniyetin tek cinsiyetli algısını sorgulayan feminist eleştirmenlerin görüş açısıyla uyuşmuyor. Osmanlı kadın edebiyatının çoğul söylemleri de modern edebiyat tarihçiliğinin ortaya çıkışındaki paradigmalarla ve kanon anlayışıyla yeterince anlaşılmıyor. Toplumsal cinsiyet çalışmaları ve feminist edebiyat eleştirisi üzerinden kadın yazınına odaklandığımızda ise izleklerin, biçemsel arayışların, söylemlerin, üslupların, türlerin ve formların bu edebiyata özgü olarak nasıl işlendiğini ortaya koyabiliriz. Böylelikle edebî söylemlerin ve tekniklerin yanı sıra kadınlığın, ataerkilliğin ve feminizmin zaman ve mekân içinde yapılandırılmasına dikkat çekebiliriz.

Türkiye'de edebiyat tarihçiliğinin eril normatif yapısını eleştiren Olcay Akyıldız ve Bilge Ulusman (2025), kadın ve toplumsal cinsiyet kategorilerinin edebiyat eleştirilerinin ve tarihlerinin konvansiyonel metotlarını dönüştürmedeki rolü üzerinde önemle dururlar. Onlara göre "[...] bu feminist müdahale sınıf, etnik kimlik ve cinsel yönelim kategorilerinin de farkında olarak; kadın yazınını ya da kadın yazarları homojenleştirecek bir yaklaşımın ulusal tarih anlatılarının hatalarına düşeceğinin bilinci ile özcü olmayan, çoğulcu bir yaklaşım için çaba göstermelidir" (33). Yazarların, kadın edebiyatçıların metinleri üzerinden, "kadın yazınının kendine özgü anlatısal stratejilerini, türsel çerçevelerini" ve "başka 'edebî olay'ları" tespit edebileceğimizi vurgulaması da çok önemlidir (37, 40). Nitekim makalede öncü kadın yazarlardan modernist kadın yazarlara değin çeşitli eserler üzerinden bu anlatı tekniklerinin ve edebî stratejilerin çoğulluğuna işaret edilir.

Kadın edebiyatının, kadınların hak mücadelesindeki tarihini ve rolünü çok iyi biliyoruz. Edebiyat tarihlerinin artık yok sayamadığı[17] bu mücadelenin pek

16 Bu durum ulusal edebiyat tarihlerinin yaygın bir eğilimidir. Türkiye'de olduğu gibi Fransa örneğinde de edebiyat tarihlerinin "büyük yazarların" biyografik verileriyle doldurulmasının bir diğer nedeni ders kitabı ve el kitabı olarak tasarlanmasıdır (Compagnon, 2022: 191).

17 Senem Timuroğlu (2019: 63-79), kurucu edebiyat tarihlerinin feminist hareketi ve kadın edebiyatını dışlayan pratiklerine dikkat çektiği makalesinde Ahmed Hamdi Tanpınar'ın *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Nihad Sami Banarlı'nın *Resimli Türk Edebiyâtı Tarihi* ve Kenan

çok safhası edebî metinler ve süreli yayınlar üzerinden ortaya koyuluyor. Mükerrer anlatım olmaması için burada sadece kadınların mücadelelerinde işlevsel olarak kullandıkları iki tür üzerinde durmak istiyorum: feminist şiir ve feminist mizah. Özellikle süreli yayınlarda, kadınların aktivist seslerini ve taleplerini, ataerkil baskılara meydan okuyan şiirleri üzerinden okumak mümkün. Ancak genel edebiyat tarihleri, şiirin kadınlar tarafından kullanılan bu yönünü dikkate almıyor. Mizahın tarihini erkek yayıncıların ve yazarların etrafında ören edebiyat tarihçiliği, erkek egemen yapıyı mizahi tekniklerle gülünç düşüren ve eleştiren feminist mizahı da görmezden geliyor. Bu durumda türün tarih bilgisinden de mahrum kalıyoruz.

İki edebî metne odaklanarak feminist mizah üzerinde biraz daha durmak istiyorum. Modern Türk edebiyatının öncü kadın yazarlarından Makbule Leman'ın "Tashih" adlı hikâyesinin feminist mizah açısından ele alınabileceğini fark ettiğimde aklıma ilk gelen onu Güzide Sabri'nin "Tevfik Efendi" adlı hikâyesiyle yan yana okuyabileceğimiz oldu.[18] "Tashih"te kadınların tahsil görmesine karşı çıkan Kısmeti Efendi'nin evde olmadığı bir dönemde okuma yazma bilmeyen karısının dolandırılmasından sonra pişman olup kızının okumayı öğrenmesini desteklemesi anlatılır (Makbule Leman, 1895: 2-4). "Tevfik Efendi"de ise kadınların "hakk-ı hayat" söylemlerine karşı olan, eşini ve kızını sadece ev içi alan ve hizmetle tahdit eden Tevfik Efendi'nin karısı öldükten sonra genç ve modern karısını Boğaz'a yürüyüşe çıkarması konu edilir (Güzide Sabri, 1922: 4). Tevfik Efendi'den Kısmeti Efendi'ye uzanan okumalar, sadece türün tarihini geriye doğru genişletmemize olanak vermiyor, aynı zamanda mizahi tekniklerin ve içeriklerin seçimi üzerinde de düşünmemizi sağlıyor. Makbule Leman'ın erkek karakteri kendi tecrübesi üzerinden cehaletini fark ederken Güzide Sabri'nin erkek karakterinin riyakârlığı bir arkadaşının dolayımıyla ifşa edilir. İzleklerin farklılaşması ve mizahın tonundaki değişimler, kadın yazarların feminizme ve anti-feminizme yönelik pozisyonlarını ve duygularını anlamamız için de önemli ayrıntılardır.

Edebiyat tarihlerinin ve eleştirilerinin kadınları görmezden gelmesi, erkek yazarların kurmaca erkek öznelerinin tecrübelerinden ibaret inceleme metotlarında da karşımıza çıkıyor. Modernleşme dönemi Türk edebiyatında edebî eleştiriler tecrübesiz, şımarık, züppe, efemine, hevesli, hırslı, mağdur, kurnaz, hain, narsisist erkeklerin nankörlükleri, tembellikleri, tahsilleri, ilişkileri, aylaklıkları, zevkleri, yabancılaşmaları, travmaları ile doludur. Erkek öznenin merkezî konumu, Türk edebiyatına has bir durum değil. Rita Felski'nin (2020: 31-34, 42-45)

Akyüz'ün *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri* adlı çalışmalarında kadın edebiyatçıların görmezden gelinmesine ve değersizleştirilmesine vurgu yapar. Ayrıca Asım Bezirci'nin yazıları üzerinden 1950 sonrası modernist kadın yazarların edebî üretiminin anlaşılamamasında toplumcu eleştirinin ve cinsiyetçiliğin belirleyici etkilerine işaret eder.

18 "Tashih" üzerine bir inceleme için bkz. (Ulusman, 2025: 42-50); "Tevfik Efendi" hakkında bir analiz için bkz. (Tek, 2022: 158-181).

kapsamlı çalışmasında ortaya koyduğu gibi 19. yüzyılın ikinci ve 20. yüzyılın ilk yarısında Batı kültüründe ve edebiyatında da modernitenin, modernleşme süreçlerinin, modernist estetiğin ve modern olguların ("kamusal alan, kalabalıkların adamı, yabancı, züppe, flanör" gibi sembolleriyle) eril değerler ve normlar etrafında şekillendiği, hem teorik hem de edebî düzlemde kadınların ötekileştirildiği, dışlandığı, görmezden gelindiği ve tarih dışı bırakıldığı görülür. Bu yerleşik yaklaşımlardan rahatsız olan pek çok araştırmacı, Felski gibi, kadın yazarların eserlerini odağa alarak modern yaşamı ve moderniteyi kadın deneyimleri üzerinden inceledi ve daha önce ihmal edilen önemli temaları öne çıkardı.

Türk edebiyatında modernitenin analizini kadın özneler odağında ele alan kıymetli çalışmaların hepsini burada anmam mümkün olmadığından aralarında ortak bir tema üzerinden bağ kurduğum iki çalışmaya kısaca değineceğim. Ayşegül Utku Günaydın'ın Osmanlı kadın yazarlarının roman türündeki eserlerinde modernleşme ve bireyleşme sorunsallarını ele aldığı çalışması, Tanzimat döneminden itibaren Batılı formların ve türlerin edebiyatımızdaki seyrini, erkek yazarların ve şairlerin gündemindeki mevzular üzerinden anlatıldığı çizgiyi aşındırıyor. Bu mevzuların başında gelen bireyleşme meselesi, Günaydın'ın çalışmasında modernleşen, eğitimli ve rasyonel kadınların deneyimleriyle ele alınıyor ve "züppe" erkeklerin ("erkek bencilliği"nin) ve eril korkuların yol açtığı baskıların kadınların varlık mücadelesindeki engelleyici yerine odaklanılıyor. Burada, Günaydın'ın son dönem Osmanlı kadın yazarları arasında kadınların öksüzlüğünün önemli bir ortak öge olmasına dikkat çekmesini (2017: 75-81), Duygu Çayırcıoğlu'nun (2022) 1960-1980 yılları arası modernist kadın yazarların eserlerinde genç kadınların anneleriyle olan çatışmalı ilişkisine işaret etmesiyle birlikte düşünüyorum. Ayrıca belirtmeliyim ki bu iki dönem arasında eser veren Safiye Erol ve Suat Derviş de kadın karakterlerini genellikle annesiz olarak kurgulamıştır.

Kadın edebiyatında annelerle kurulamayan ilişkiler, birinci dalga ile ikinci dalga feminist hareket arasındaki bellek kaybını anlamamız için bir ipucu olabilir mi? Kadın hareketinin öncü kadınlarının kızları ve torunlarıyla yapılan sözlü tarih çalışmalarında çoğunlukla mülakat yapılan kişinin, annesinin/büyükannesinin aktivizmine ilişkin çok az bilgiye sahip olması hep dikkatimi çekmiştir. Aksu Bora, Cumhuriyet kızlarının hatıralarında yer vermediği annelerin yokluğunu, sadece geçmişle/gelenekle özdeşleştirilen annelerin geride bırakılması anlamına gelmediğini, aynı zamanda kadın hakları için verilen mücadelenin unutulması olarak da yorumlanabileceğini belirtir (2010: 9, 13). Bu durumda kızların anneleriyle ilişkisinde hangi motivasyonlardan hareket ettiği çok kritik bir noktadır. Ben de uzun zamandır kadınlar arasında feminist belleğin aktarılmamasını annelerin kızlarıyla kurduğu ilişki üzerinden anlamaya çalışıyorum. Diyelim ki kızları annelerinin deneyimlerini dinlemeye açık olmadılar. Peki, anneler neden mazilerini aktarma konusunda isteksiz davrandılar? Kadın

hakları için verdikleri mücadeleyi azımsıyorlar mıydı? Yoksa kadın hareketine ve yoldaşlarına küsüp susmayı mı tercih ettiler? Anti-feminist politikalar, baskılar yüzünden yıldırılmış ve bezmişler miydi? Başlarına gelen sıkıntıları kızlarına aktarmayarak onları bu mücadelenin bedellerinden korumaya mı çalıştılar? Yoksa dönemin anne-kız ilişkisi bu tür deneyimlerin dile getirildiği duygusal zeminlerden (nispeten eşit diyaloglardan) mahrum muydu? Bu tür sorular, edebiyattan ve otobiyografik türlerden hareketle kadınları sessizleştiren nedenlerin analizine kapı açabilir. Öte yandan feminist belleğin kaybı üzerine yapılan çalışmalar, edebiyat tarihlerinin anti-feminist perspektiflerinin kökleşmesindeki dinamikleri de anlamaya hizmet edebilir.

Kadın edebiyatından son örneğimi aşk söylemi üzerinden açımlamak istiyorum. Erkek egemen düzenin değerlerine aykırı düşen dişil söylemlerin şiir dilindeki yansımaları ilgi çekici bir konudur. Cahit Öztelli'nin (1953: 7; 1954: 908) 19. yüzyılın ilk yarısında yaşadığını tahmin ettiği ve Silifke yörüklerinin tuttuğu bir cönkte yedi şiiri bulunan Âşık Âdile'nin şiirinin alıntıladığım şu kısmı, bizi şuh bir tahayyülünün incelikleri üzerinde düşünmeye davet ediyor:

[...]
Mahfice bir yerde halvet ederek
Herkesin sevdiği yanında gerek
Gel benim efendim canım diyerek
Sarsam ol dilberi ohşasam öpsem

Âşık maşukunu arayıp bulsa
Hep gören adûlar sararıp solsa
Âlemi sevmenin kabili olsa
Cümle güzelleri ohşasam öpsem

Âşık Âdile kalsın mu piyâde
Beze muhabbetle ersin murada
Buluşup yâr ile bir tenha yerde
Komasam bir yerini ohşasam öpsem
(Turan vd., 2014: 30)

Kadın âşıklar erotik arzuyu ne zaman ele alsalar edebiyat tarihçileri ve eleştirmenler, bu şiiri alıntıladığım kaynakta olduğu gibi, "erkek ağzıyla şiirler söylemiştir" şeklinde ağız birliği ediyorlar. Arslan'ın, daha önce alıntıladığım üzere, Leylâ Hanım hakkında "erkek şair için bile müsamaha ile karşılanamayacak, hoş görülemeyecek bazı serbestçe söyleyişleri" olduğunu belirtmesinin bir başka versiyonu kadın âşıkların şuh söyleminin taklit seviyesine indirgenerek değersizleştirilmesinde karşımıza çıkıyor. Oysa kadınların bu konuyu neden seçtiği ve nasıl bu kadar erotik bir şiir dili geliştirdiği önemli konulardır. Bu şiirlerin söylendiği zamanın ve mekânın okurlarının şairi nasıl yorumladıkları da

geçerli sorular arasındadır. Şuh şiiri sadece eril dille sınırlandıran anlayış için Âdile'nin aşk söylemi her zaman tartışmalı olacaktır. Âdile, şiirini söylediği dönemde "efendim", "dilber", "güzel", "yar" gibi kelimelerle sevgilinin cinsiyetini belirsiz bıraksa da şiirin âşık öznesini, şiirdeki isminin de aracılığıyla, kadınlaştırarak anaakım şiir dilinin meşruiyetini tartışmaya açar. Müphem imajlara, satır aralarına ve sembollere sızan bu tür dişil söylemler, ancak daha fazla biyografik bilgilerin elde edilmesiyle bağlamsallaştırılabilir.

Sonuç

Feminist perspektiften yazılacak edebiyat tarihlerinin, biyografilerin ve edebî eleştirilerin geleneksel edebiyat tarihçiliğinin pratiklerini en azından toplumsal cinsiyet ekseninde dönüştüreceğini vurguluyoruz. Ancak bu dönüşüm nasıl mümkün olacak? Feminist yaklaşımlar üzerinden yaşam öyküsü ve edebî yönü yeniden yazılan kadın edebiyatçılarla ilgili günyüzüne çıkarılan veriler, edebiyat tarihçiliğinin yöntemsel sınırlarını zorlasa da, hâlâ edebiyat tarihlerinin genel çerçevesinde açılan alanlara yerleştiriliyor. Güzide Osman üzerine çalışırken ben de onun pek çok yönü olmasına karşın, günümüzdeki edebiyat tarihlerine daha ziyade "millî" şairlerden biri olarak dahil edilebileceğini tahmin ettim. Öte yandan onu edebiyat tarihlerine eklemlemek isteyenlerin 1919'da yayımlanan "Binnaz" adlı tenkidi göz önünde tutarak edebî eleştirinin erkek yazarlarla şekillenen tarihini sorgulaması temennimdi (Tek, 2024). Bu tür anımsatma pratiklerinin önemini, Tanzimat edebiyatının erkek şairlerinden aşina olduğumuz muhalif bir şiir üzerinden de örneklemek istiyorum. 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Manisalı şair Tevhîde Hanım'ın "Sultân 'Azîz Hân Hakkında" yazdığı şiirden seçtiğim ve aşağıda alıntıladığım üç kıta, edebiyat tarihi yazımına yaklaşımımızı nasıl etkileyebilir?

[...]
Zer kafesde 'andelipsin yok bir şeyden haberin
Hak 'ömür versin efendim yatdıkça şâh pederin
Gör ne dertler çekdiriyor fermân-ber alıcıların
Anadol'a uğramadı ey şâh-ı cihân bir seferin
Cümlemiz dest açıp eyleyelim hayr-ı du'â
Çok 'ömür bahş eylesin Sultan 'Azîz Hân'a Hudâ

Bir tarafta urulmakda eski cihâna yeni bünyâd
Bir tarafdan eksilmede kâr ü kisb ü berekât
Çıkalı 'âleme nizâm olalı kanûn îcad
Bize ancak olursa Hudâ'dan olur imdâd
Cümlemiz dest açıp eyleyelim hayır du'â
Çok 'ömür bahş eylesin Sultan 'Azîz Hân'a Hudâ

Cihân içre artmaktadır 'Aziz ile fesâdımız
Görse bu hâli tahammül edemezdi ecdâdımız
Görelim râzı olur mu Hazret-i Rahmânımız
Âh ne yapsın n'eylesin devletlû hünkârımız
Cümlemiz dest açıp eyleyelim hayır du'â
Çok 'ömür bahş eylesin Sultân 'Azîz Hân'a Hudâ
(Pehlivan vd., 2007: 61-62)

Bu şiir, Sultan Abdülaziz'in 1867'de yaptığı Avrupa gezisine, Manisa'dan gelen bir eleştiri. Padişah'ın reformlarına ve yasal düzenlemelerine karşı taşradan duyulan hoşnutsuzluk, bir kadın şairin ironi ve parodiyle bezeli şiirinde ses buluyor. Sultan Abdülaziz dönemindeki muhalif edebî hareketi Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi ve onların çevresi üzerinden yazan tarihçiler ve edebiyat tarihçileri için bu şiir, mevcut tarih yazımına dahil edilebilecek bir metin. Ancak arzu edilen dönüşüm bu şekilde mi olacak? Halihazırdaki kanon anlayışını bir tür mekân, sınıf ve toplumsal cinsiyet bağlamında çeşitlilik oluşturacak birkaç örnekle sürdürmek yeterli midir? Amaç bu olmasa da, edebiyat tarihi yazımını birden ve kökten değiştirmenin zorluklarını düşününce, eklemlenenin geleneksel edebiyat tarihçiliğinin konvansiyonel yaklaşımlarını yapıbozumuna uğratma çabası azımsanmamalıdır. Fark edildiği gibi bir halk şairi ve divan sahibi olan Tevhîde Hanım'ın şiiri anaakım edebiyat tarihine gedikler açarak dahil oluyor. Edebiyat tarihlerinin ve eleştirisinin yerleşik kategorizasyonlarını altüst ediyor. Batılılaşma dönemi muhalif edebiyatı, matbuat ve modern edebî üretim ekseninde İstanbul, Selanik, Paris, Londra gibi şehirler ve çoğunluğu bürokrat, gazeteci erkek özneler üzerinden ele alan yaklaşımı kırıyor.

Sonuçta edebiyat tarihini kökten değiştirecek olan da tarihin kendisidir. Toplumun erkek egemen kültürü, devletin toplumsal cinsiyet ideolojisi ve yayın dünyasının ataerkil ve kapitalist zihniyeti değişmedikçe edebiyat tarihi yazımı kökten değiştirilemez. Kadınların edebî birikimi üzerinden yapılan çalışmalarla değişen perspektifler, yöntemler, ölçütler, paradigmalar alternatif edebiyat tarihleri için önemli bir imkân. Müfredat sistemini de belirleyen anaakım edebiyat tarihlerini dönüştürmeyi amaçlayan her çabanın ayrı bir değeri var. Her yeni bilgi, dahil olduğu düzeni dönüştürdükçe tarihin değişmesine de bir katkı sunar. Bu açıdan büyük anlatıları yerinden etmek ve kadınları anonimleştirmeyen, homojenleştirmeyen, ötekileştirmeyen, marjinalleştirmeyen ve ayrı bir kategoriye sıkıştırmayan edebiyat tarihleri yazabilmek için feminist biyografilere çok daha fazla iş düşüyor.

KAYNAKÇA

Adak, H. (2011) "Oy Hakkını Savunan İmparatorluk Kadınları, Cumhuriyetin Kızları: Kadın Oto/biyografi Yazarlarının Anlattığı Milli Tarihtir (1918-1935)", Uysal, Z. (haz.) *Edebiyatın Omzundaki Melek: Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 253-282.

Aksoy, E. ve Cankara, M. (2002) "Çağdaş Türk Edebiyatçısının Toplumsal Profili", *Kanat*, (10): 2-6.

Aksoy, N. (2009) *Kurgulanmış Benlikler: Otobiyografi, Kadın, Cumhuriyet*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Akyıldız, O. ve Ulusman, B. (2025) "Yazı, Feminist Bellek, İtiraz: Edebiyat Tarihine Feminist Müdahalenin Etiği ve Estetiği", *Tarih ve Toplum*, (25): 28-40.

Akyıldız, O. (2023) "Towards a Gynocritical Study of Turkish Fiction: Contemporary Turkish Women's Literature (1950-1970)", Havlioğlu, D. ve Uysal, Z. (ed.) *Routledge Handbook on Turkish Literature* içinde, Routledge, Londra-New York, 169-184.

Akyıldız, O. (2021) "'Bilgi Formu'na Ek: Selçuk Baran'ın Yazma Endişesi", *Çatlak Zemin*, 12 Nisan, https://catlakzemin.com/bilgi-formuna-ek-selcuk-baranin-yazma-endisesi/

Alpern, S., Antler, J., Perry, E.I. ve Scobie, I. W. ed. (1992) *The Challenge of Feminist Biography: Writing the Lives of Modern American Women*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.

Altuğ, F. (2023) "Ümid-i Âfil: Kadın Yazarlığın ve Hassas Erkekliğin Edebi Performansı", *K24*, 27 Nisan, https://www.k24kitap.org/umid-i-afil-kadin-yazarligin-ve-hassas-erkekligin-edebi-performansi-4094

Altuğ, F. (2021) "İzdivaçlar, İttifaklar ve İhtilaflar", Akbulak, E.N. (ed.) *İzdivaçlar, İttifaklar ve İhtilaflar: Osmanlı Kadın Yazarlarından Evlilik Hikâyeleri* içinde, Turkuvaz Kitap, İstanbul, 9-17.

Altuğ, F., Uslu, M.F. ve Yekdeş, Ö.F. (2015) "Edebiyat Tarihinin Kendi Tarihini Yazmaya İhtiyacımız Var", Akdik, H.M. (söyleşiyi yapan), *Monograf*, (3): 477-524.

Andrews, W.G. ve Kalpaklı, M. (2020) *Sevgililer Çağı: Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili* (2. basım), Yelçe, N.Z. (çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Arslan, M. (2020) "Leylâ Hanım", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 1 Aralık, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/leyla-hanim

Arslan, M. haz. (2003) *Leylâ Hanım Dîvânı*, Kitabevi, İstanbul.

Barry, K. (1989) "Biography and the Search for Women's Subjectivity", *Women's Studies International Forum*, 12(6): 561-577, DOI: https://doi.org/10.1016/0277-5395(89)90001-0

Barry, K. (1988) *Susan B. Anthony: A Biography of a Singular Feminist*, New York University Press, New York-Londra.

Berktay, F. (2012) *Tarihin Cinsiyeti* (4. basım), Metis Yayınları, İstanbul.

Bora, A. (2010) "Annesiz Kızlar: Modern Babaların Modern Kızları", *folklor/edebiyat*, 16(61): 7-15.

Compagnon, A. (2022) *Teorinin Cini: Edebiyat ve Sağduyu*, Kılıç, S. (çev.), Metis Yayınları, İstanbul.

Çakır, S. (2016) *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul.

Çayırcıoğlu, D. (2022) *Kadınca Bilmeyişlerin Sonu: 1960-1980 Döneminde Feminist Edebiyat* (2. basım), İletişim Yayınları, İstanbul.

Davaz, A. (2019) *Bir Kadın Arşivini Okuma Denemesi: Necile Tevfik Arşivi Açıklamalı Kataloğu (1924-1954)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Davaz, A. (2014) *Eşitsiz Kız Kardeşlik: Uluslararası ve Ortadoğu Kadın Hareketleri, 1935 Kongresi ve Türk Kadın Birliği*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Durakbaşa, A. (2014) *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm* (6. basım), İletişim Yayınları, İstanbul.

Erkmen Güngördü, S. (2019) "Nezihe Muhiddin ve Mefkûresi", *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 54(3): 1496-1510.

Felski, R. (2020) *Modernitenin Cinsiyeti*, Gündüz, A. (çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul.

Gökpınar, B. (2015) *Müphem Bir Kadının Feminist Biyografi ile Kurgulanışı: Ayşe Leman Karaosmanoğlu - Bir Sefirenin Özel Arşivine Yolculuk*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Günaydın, A.U. (2017) *Kadınlık Daima Bir Muamma: Osmanlı Kadın Yazarların Romanlarında Modernleşme*, Metis Yayınları, İstanbul.

Güzide Sabri (1938) "Değerli Bir Kadın Romancı: Güzide Sabri", Hikmet Münir (mülakatı yapan), *Yedigün*, 17 Mayıs, 11(271): 7-8, 21.

Güzide Sabri (1935) "Güzide Sabri", Enver Naci (mülakatı yapan), 16 Eylül, *Hafta*, (76): 6.

Güzide Sabri (1922) "Kadınlara Dair: Tevfik Efendi", 20 Mart 1338, *Aydede*, (23): 4.

Haraway, D. (2023) *Başka Yer* (2. basım), Pusar, G. (haz. ve çev.), Metis Yayınları, İstanbul.

Havlioğlu, D. (2010a) "On the Margins and Between the Lines: Ottoman Women Poets from the Fifteenth to the Twentieth Centuries", *Turkish Historical Review*, (1): 25-54.

Havlioğlu, D. (2010b) "Valideler, Hemşireler, Kerimeler: Osmanlı Şiirinde Kadınlararasılık", *TUBA/JTS*, 34(II): 105-113.

Khalapyan, H. (2017) "Kendine Ait Bir Feminizm: Zabel Yesayan'ın Hayatı ve Faaliyetleri", Ekmekçioğlu, L. ve Bilal, M. (der.) *Bir Adalet Feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar 1862-1933* (3. basım) içinde, Kılıç, Z. vd. (çev.), Aras Yayıncılık, İstanbul, 167-200.

Kızıltan, M. (1994) "Dîvân Edebiyatı Özelliklerin Uyarak Şiir Yazan Kadın Şairler", *Sombahar*, (21-22): 104-169.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1913) "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", Teşrinisani 1329, *Bilgi Mecmuası*, (1): 3-51.

Kutlar Oğuz, F.S. (2024) "Tezkireciler ve Şair Kadınlar: Şair Tezkirelerinde Cinsiyetçi Söylem", *Turkish Studies-Language*, 19(Ö1), 715-740, DOI: https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.78301

Long, J. (1999) *Telling Women's Lives: Subject/Narrator/Reader/Text*, New York University Press, New York-Londra.

Magnússon, S.G. (2024) "Hayat Asla Bitmez: Bir Mikro Tarih Yaklaşımı Olarak Biyografi", Renders, H., de Haan, B. ve Harmsma, J. (ed.) *Biyografik Dönemeç: Tarih ve Sosyal Bilimlerde Biyografinin Keşfi* içinde, Üçkardeşler, U. Y. (çev.), VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul, 83-102.

Makbule Leman (1895) "Bir Hikâye: Tashih", 5 Teşrinievvel 1311, *Hanımlara Mahsus Gazete*, (14): 2-4.

Millet, K. (2024) *Cinsel Politika*, Selvi, S. (çev.), Can Yayınları, İstanbul.

Pehlivan, G., Bayram, B. ve Dörtbudak, M.V. (2007) *Osmanlı Taşrasında Kadın, Şâir, Mevlevî Olmak: Tevhîde Hanım ve Dîvânı*, Manisa Belediyesi Kültür Yayınları, Manisa.

Ortaç, Y.Z. (1966) *Bizim Yokuş*, Akbaba Yayınları, İstanbul.

Örik, N.S. (1945) "Hayat ve Kitaplar: Ölen Bir Romancıya ve Muharririni Bekliyen Bir İki Kitaba Dair", *Tanin*, 11 Ocak, 5.

Özgül, M.K. (2025) "Edebiyat Tarihine Manifestik Bir Bakış", *Fânusla Okyanus*, Çolpan Kitap, Ankara, 67-98.

Öztelli, C. (1954) "İki Kadın Şair Üzerine", *Türk Folklor Araştırmaları*, 3(57): 908-910.

Öztelli, C. (1953) "Âşık Adile", *Hisar*, 2(42): 7.

Roded, R. (2018) *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who*, Gorgias Press, Piscataway.

Showalter, E. (1996) "Edebiyatta Kadın Geleneği", Çakır, S. ve Akgökçe, N. (haz.) *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, Karadağ, A.B. vd. (çev.), Sel Yayıncılık, İstanbul, 165-187.

Soydan, S. (2020) "Nezihe Muhittin'in 'Kahkahalı Büyük Komedi'si: Kadınlar Kulübü", *K24*, 23 Mayıs, https://t24.com.tr/k24/yazi/nezihe-muhittin-in-kadinlar-kulubu,2689

Stanley, L. (1992) *The Auto/Biographical I: The Theory and Practice of Feminist Auto/Biography*, Manchester University Press, Manchester-New York.

Tek, Z. (2024) *Feminist Mercekten Güzide Bir Arayış: Kadın Birliği'nin Kurucularından Şair ve Yazar Güzide Osman*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Tek, Z. (2022) "Son Dönem (Anti-Feminist) Osmanlı Mizah Basınında Güzide Sabri'nin Feminist Mizahı: 'Tevfik Efendi' Adlı Hikâyenin Romana Uzanan Kurgusu", *Zemin*, (4): 158-181.

Timuroğlu, S. (2019) "Anlatılan 'Bizim' Hikâyemiz Değil", Kaygusuz, S. ve İbrişim, D.G. (haz.) *Gaflet: Modern Türkçe Edebiyatın Cinsiyetçi Sinir Uçları* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 63-79.

Turan, F.A., Saluk, R.G. ve Ünal Ünalan, Ö. (2014) *Geçmişten Günümüze Sazda ve Sözde Usta Kadınlar*, Gazi Kitapevi, Ankara.

Türkan, E.V. (2025) "Melek Erip Erbilen'i Hatırlamak", *Arşivde Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 2(4): 83-92.

Ulusman, B. (2025) *Edebi Babanın Reddi: Kadın Yazınında Kurucu Söylem, Türsel İşlev ve Anlatısal Arayışlar (1895-1950)*, Metis Yayınları, İstanbul.

Zihnioğlu, Y. (2019) *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği* (4. basım), Metis Yayınları, İstanbul.

Zinsser, J.P. (2009) "Feminist Biography: A Contradiction in Terms?", *The Eighteenth Century*, 50(1): 43-50, DOI: https://doi.org/10.1353/ecy.0.0023

'70'ler devrimcileri: Bir hafıza dökümü*

*Tanıl Bora***

Özet: Türkiye'de 1970'lerin sosyalist devrimcilerinin anı aktarımlarına dayanan bir prosopografi çalışmasının sunuşu niteliğindeki bu makale, söz konusu döneme dair sol bellek literatürünün bir irdelemesini yapıyor. "Hafıza konjonktürünün", yani bu konudaki belleğin hangi koşullarda, ne zaman açığa çıktığını, anlatıcı öznelerin kimler olduğunu sorguluyor. Bu öznelerin "hafıza etiği" üzerine tartışmalarına da bakılıyor. Hatırlamanın "nasıl bir hatırlama" olduğu, nasıl bir hesaplaşmaya yönelindiği (veya yönelinmediği), nostalji eğilimleri tartışılıyor.

Anahtar sözcükler: Sol, 1970'li yıllar, geçmişle hesaplaşma, bellek, nostalji.

Ah, devrimim benim, nedir senden çektiğim?
Sen gelmedin ama ben değiştim.
– Mor ve Ötesi

"Beş sene yaptığımızı otuz beş senedir anlatıyoruz." Bülent Uluer, bu acı lâfı sık sık sarf ettiğini belirtir – beş sene yaptıklarını, otuz beş sene sonra anlattığı nehir söyleşisinde söyler bunu (Sarıoğlu, 2015: 138). Aslına bakarsanız, 1970'lerin devrimcileri, yaptıklarını, yaşadıklarını anlatmaya otuz-otuz beş sene sonra ancak başlamışlardı. *'78'liler* de denen bu kuşağın hafıza konjonktürü, veya hafıza patlamasının (Işık Durmaz, 2024: 26 vd.) miladı, 2010'lar oldu. 1984-1989 yılları arasında 1970'lerin devrimci hareket tecrübesini anlatan toplam sadece altı kitap yayımlandı – bunların beşi, roman kisvesindeki anılardı. 1990'larda, bu defa hepsi belgesel nitelikli yine sadece altı kitap çıktı. O kitaplardan birin-

(*) Bu makale, yazmakta olduğum, 1970'ler devrimcileri hakkında bir prosopografi denemesi çalışmasının, bazı revizyonlara tabi tutulmuş ilk bölümüdür. Revizyonlarla yayına hazırlamadaki önerileri için Burak Onaran'a teşekkür ederim.

(**) İletişim Yayınları ve *Birikim* dergisi editörü.

de, Tümay Durukan "Kan ve revan içine yarattığımız bu değerleri topluma taşımasını bilemedik. On yedi, on sekiz yaşında, tek bir çıkar gözetmeden hayata kendilerini sunan insanları anlatamadık," diye yakınıyordu. (Alpat, 1996: 147.) 1992'de kurulan TÜSTAV'ın (Türkiye Sosyal Tarih Araştırma Vakfı) TKP tarihine dair sistemli hafıza (yeniden-)üretiminde, '70'lere isabet eden pay sınırlıdır. 2001-2009 yılları arasında da '70'lerin devrimci mücadelesine dair neşriyat hâlâ cılızdır: toplam yirmi altı kitap ve iki roman. Patlama, 2010'ların ortalarında başlar. 2010-2019 arası yüz dört anı, üç roman yayımlanır; bunların büyük kısmı, toplam yetmiş ikisi on yılın ikinci yarısına aittir. 2020'den günümüze geçen beş yılda seksen dört kitap ve iki roman yayımlanmış olması, sönmeyen yanardağ misali, patlamaların sürdüğüne işaret eder. Başka yayıncılar yanında, Ayrıntı, NotaBene, Dipnot, İletişim gibi geniş kataloglu yayınevlerinin '78'lilerin hafıza literatürüne düzenli yer açması, hatta dizi oluşturması bu devamlılığın bir görünümüdür.[1]

Kendi anlatımlarıyla, başkalarının anlatılarına yazdığı sunuşlarla, yaptığı derlemelerle '78'lilerin anı literatürünün en çalışkan üreticilerinden olan Sezai Sarıoğlu; adeta belleğin poetikasını yapan bir notunda, "bazı hikâyelerin kamusal alana çıkmak için bazı zamanları bekleme huyları" olduğunu söyler: "Hikâyeler anlatılmak veya yazılmak için topraktan çıkarılıp savatlı gümüş gibi hohlayıp parlatılmayı bekler. Bazen kendi küçük anlamı büyük bir sözcük, bazen saklanmaktan yorulmuş bir bilgi bazen de zaman altından sır yürüyen sararmış bir fotoğraf için yıllarca beklenebilir" (Sarıoğlu, 2024: 19). Peki, '78'lilerin gümüşleri neden 2010'larda hohlanmaya başladı? Anlatmaya neden o zaman başladılar? Bu makale, bu sorunun merkezde durduğu bir değerlendirmeyi, bir "hafıza dökümü" muhasebesini hedefliyor.

İthaka: Nostalji, melankoli

Sezai Sarıoğlu "geçmişe söz hakkı"nın, "'geçmişçilik' olarak sabitlenip günün ve geleceğin söz hakkını elinden almayı gerektirmediği" uyarısında bulunur (Sarıoğlu, 2024: 22). Bununla beraber, Sarıoğlu'nun, Fatsa üzerine şiirlerinde "ithaka deyin, mutlaka deyin," diye başlayan dizeleri var.[2] Ithaka, Yunan mitolojisinde Odysseus'un yurdu olan adadır; uzun bir yolculuğu hedefini, hayatın amacını, sonsuz sükûnu, ütopik vatanı ifade eder. Yunan şair Kavafis'in –Sarıoğlu'nun selamlaştığı– "İthaka" şiiri, geride bırakılan yurdu, hayat amacıyla ve yolculuğun kendisiyle özdeşleştirmişti. Şükrü Argın da, anılarına sunuş yazdığı bir '78'linin (Osman Akınhay), "salim ve sakin aklının her daim Ithaka'da, geride

1 Bu çalışmada 'işlediğim' envanteri şöyle tasnif edebilirim: 113 anı, 53 biyografi/monografi/anma/röportaj, 33 uzun söyleşi, 7 anı-roman, 5 roman, 3 günce/mektup, 1 savunma.

2 Devamı: "... arasıcak, bacak kadar kasaba deyin/ bunca haşarı ve yaramaz/ bu rüya biraz uyanık deyin..." (Sarıoğlu, 2001: 134).

bıraktığı hayatta, daha doğrusu, artık zamanı geçmiş olan zamanlarda" olduğunu söyler (Akınhay, 2024: 307). Unutmamalı: mitolojide İthaka, kahramanın, geri döndüğünde öldü bilindiği ve kimsenin onu tanıyamadığı yurdudur aynı zamanda... İthaka'nın, nostaljik melankoliyle ütopyayı bitiştiren ya da *katıştıran* bir imge olduğunu söyleyemez miyiz? Söyleyebilirsek, '78'liler sahiden ekseriyetle İthakalıdırlar.

Kuşağın anıları, gerçekten, koyu bir nostalji duygusunun güçlü ifadeleriyle doludur. Alev Özkazanç, Tamer Kozaklı'yı anlatırken, *cennetten düşme* hissine benzetir o nostaljiyi: "O dönemin pek çok devrimcisi gibi Tamer'in de aklı ve ruhu 70'li yıllarda takılıp kalmıştı. Devrimci siyasetin 'altın çağını' yaşamış ve sonra 'cennetten düşmüş' gibi hisseden birinin sonraki yaşamını orijinal bir şeyin silik bir kopyası gibi yaşaması gibiydi bu belki de" (Kozaklı, 2022: 11). Başkaları, "Hâlâ o dönemin etkisi altında yaşıyor" (Recep Çiydem-Arslan, 2023: 412) olmak; "Ömrünüzün en atılgan, en diri, en temiz, en içten pazarlıksız ve en güzel günlerini [anlatan satırları] okurken bile kalbi donacakmış gibi çarpmak" (İbrahim Karaca-Memişoğlu, 2019: 9); "Uzun yıllar yetecek bir geçmişi elde tutmak" (Özcan, 2001: 6); "Ne kadar eksik, acı da olsa o güzellikleri özlemek. hele hele yaşadığımız toplumda duyarsızlıkları, bireyselliği gördükçe hep o dönemde kalmak istemek" (Babacan, 2015: 6) gibi anlatırlar '70'lerin hatırasına bağ(ım)lılıklarını. Melike Işık Durmaz, "özlemin mekânı" haline gelen bir nostaljik hatırlamadan, bir "büyük nostalji"den bahseder (Işık Durmaz, 2024: 51, 113): kapsamıyla, derinliğiyle *büyüktür*...

Seyit Kocakuşak'ın yazdıkları, melankolik bilincin 'belgesi' gibidir. Emekli olduktan sonra, vaktini "daha çok geçmişim ve mücadele arkadaşlarıyla doldurmaya" başlamıştır; "koridorda voltada, gençliğiyle kol kola yürüyor"dur. "Yalnız kaldığım vakitlerde herhalde en çok başarıyla yaptığı iş, anılarla beraber olmak," der (Kocakuşak, 2022: 30, 33): "Yetmişli seksenli yıllara takılır kalırım... Sanki yılları günlerin içinde eritmişiz... Meğerse... gizliden gizliye kanayan ne çok yerim varmış" (9-10). Geçmişle şimdi arasında bir bilinç yarılmasından muzdariptir: "Zamanı ikili yaşamak zor. (...) Bir şizofren gibi, parçalanmış bir zihinle, dönüp dönüp o günleri zihnimde yaşayıp durdum. (...) İki arada esirim desem. Belâlım gibi" (6, 39-40). Geçmişle bugün arasındaki kopukluğun canlı tezahürü, 2019'da, '70'lerde siyasî faaliyet gösterdiği eski gecekondu mahallelerine gidip hiçbir yeri tanıyamamasıdır: "Sanki kaybolmuştuk..." – mekânda ve zamanda..." (20-21) Bir yerde, kendi melankolik bilincinin sorgulamasını da yapar: "Bazen kendi kendime 'Bizler hüzünlerden, yarım kalan işlerden, tamamlanmamış hayallerden besleniyorduk,' derim. Yenisi olmayınca yarım kalan hayallerimizle ve hüzünlerimizle yaşarak sıkıntılarımızı katlanılır kıldık, ağırlıklarımızı buralara gömdük" (154).

Kocakuşak'ın özbilinçli bir temsilini sunduğu bu melankoliyi nasıl yorumlamalı? Freud, melankolinin yastan farkını, melankoliğin neyi kaybetmiş ol-

duğunun ya da yitirdiği şeyin onun için taşıdığı anlamın tam olarak bilincine varamamasıyla tarif etmişti: "Yasta dünya, melankolide ise egonun kendisi boş ve yararsız görünür"dü (Freud, 1949: 431). Kederle baş etmeyi sağlayan yastan farklı olarak, melankoli, sevgisinin kaybettiği nesnesiyle narsisistik biçimde özdeşleşerek, onu dış dünyadan koparan bir tecride girer. Böylece melankoli, "tamamlanmamış, imkânsız ve 'patolojik yas'" mahiyeti kazanır (Traverso, 2018: 79). Bizzat '78'li olan psikanalist-yazar Erdoğan Özmen de "ütopyacı hassasiyetlerin aşınmasının, paradoksal bir biçimde... büyüklenmeci (grandiyöz) bir fantezi"ye dönüştüğü, böylece "geçmişe sımsıkı yapışıp kalan" insanları "kederlenme" kabiliyetinden mahrum bıraktığı (Sarıoğlu, 2001: 8) bir melankoli tablosu çizer.

Siyaset teorisinde *sol melankoliye* 'iyi gözle' bakan bir yaklaşım da var. Feminist siyaset felsefecisi Judith Butler ('78'li sayılabilir – 1956'lıdır!), travmatik deneyimler karşısında siyasallaşan yasın *ve* melankolinin, cemaat bağını tahkim etme işlevine dikkat çeker (Butler, 2024: 36). Siyaset bilimci Jodi Dean, "sol tasarılardaki başarısızlıklara ve sürekliliklere onları ayakta tutan arzular çerçevesinde kafa yormak için bir fırsat" açabileceğini düşünür sol melankolinin; en azından, bir direncin, düzenle-statükoyla uzlaşmamanın psiko-politik kaynağı olabilir (Dean, 2014: 95, 103-104). Bu yorum, tecride yol açmayan, aksine dünyayla alışverişe kapı açan bir melankoli imkânını imâ eder.

Sol melankolinin 'taraftarlığının' sembolleşmiş temsilcisi, İtalyan düşünce tarihçisi Enzo Traverso'dur (o da 1967'li). Traverso, –bu konuya eğilen herkes gibi özellikle Walter Benjamin'le halleşerek–, sol kültürde melankoli ile ütopya, "hipnotize edilmişçesine birbirini hem cezbedip hem de birbirinden nefret ederek" sürekli ülfette olmuşlardır. Melankoli, ütopyacı-mesihçi umutların kisvesi olabilmiştir (Traverso, 2018: 72). "Umudun filozofu" lâkaplı Ernst Bloch'a göre, her ifâda (gerçekleşmede), her pratik neticede, yani "umudun gerçekleşmesinin meyvelerini topluyorken" bile, umuttaki/"düşteki" *kuvveye* (potansiyele) dair bir bakiye, bir şeyin eksik kaldığı hissi, bir 'melankolik bilincin' sönmez kaynağıdır (Bloch, 2013: 365-367). Traverso, Freudcu patolojikleştirmeyi sorgulayarak; sistemle ("piyasa kapitalizmi, neoliberalizm ve benzerleri...") uzlaşma (hatta "düşmanla özdeşleşme") anlamına da gelebilecek yas süreci yerine, melankolinin, "tahakkümle her türlü uzlaşmayı inatla geri çevirmek" anlamına gelebileceğini savunur. "Yastan önce gelip onu mümkün kılan, böylelikle öznenin tekrar aktif olmasına yardımcı olan bir adım gibi düşünebiliriz" o zaman melankoliyi (Traverso, 2018: 80).

'Bizim' '78'lilerin anı yazımındaki melankolik katmanda, geçmişe yapışma tecridinin izlerini de görebiliriz, aktüel bir faalliğin işaretlerini de... İkincisinin anahtarı, –melankolik bağlanmayla da telif edilebilecek–, bir yüzleşmenin, hesaplaşmanın varlığıdır.

Zamanlama

İçeriden konuşan biri, Devrimci Yolcu Emin Karaosmanoğlu ile dışarıdan konuşan, yani devrimci-sosyalist özdeşleşmeyen biri, araştırmacı Doğan Gürpınar, bu anlatıların *geciktiğini* düşünmekte birleşirler. Gürpınar, "Bir kaydın gecikmeli tutuluşu"ndan söz eder; Karaosmanoğlu da, bu anı üretiminin, "toplu tahliyeler sonrası, '90'lı yıllarda üretilebilseydi çok daha anlamlı ve yerinde olacağı" kanısındadır (Gürpınar, 2023: 264; Karaosmanoğlu, 2024: 12). Zira anılar, bir yanıyla da, 12 Eylül darbesi sonrası *yapılmayan, yapılamayan siyasal muhasebenin ikamesidir*. Mesela Kurtuluş yöneticilerinden Şaban İba, "Yaşadığımız ideolojik, siyasal, örgütsel tarihsel sürecin bir muhasebesini yapamadık" ikrarında bulunurken, sözlü tarih çalışmasına katılmayı, bunun ikmali –veya, tekrarlayalım, ikamesi– gibi düşünerek kabul ettiğini söyler (*Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, 2016: 400). Veya, '78'lilerin anı yazımının –belirttiğimiz üretkenliği ve teşvikçiliği yanında– 'nöbetçi' eleştiricisi olan Sezai Sarıoğlu, "hatıra naklini siyasetin yerine ikame etmek"ten veya "devrim yerine masal kıymetinde hatıra/geçmiş verelim ablalarım, abilerim! muhabbeti"nden söz ederken (*Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, 2021: 353; Sarıoğlu, 2015: 10) isabet kaydeder. Örgütlerin 'resmen' yapmadığı muhasebeyi, hem 'şefler' hem de bazen 'sıradan' militanlar, kendi kendilerine yapmaya başlamıştır. Bazen-biraz eleştirel bir muhasebedir bu, bazen-biraz nostaljik bir aklama, güzelleme... Yine Sarıoğlu'nun deyişiyle, "bir yanıyla 'veda' yazılarıdır" bunlar (*Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, 2021: 397); yenilginin zımnen ve ahiren kabulü, örgüt hukukunun sona erdiğinin zımnen ve ahiren tescilidir.

Doğan Gürpınar, "öte yandan 1980 öncesinin hatırasının kayıt altına alınmasının mecburiyet haline geldiği son andır" notunu düşerken, "son an"la ne kastettiğini açıklamaz. Kuşağın yaşlanmaya ve tedricen siyasal-toplumsal faaliyette kenara çekilmeye başlaması, sahiden bir sebeptir. 'Geldik, gidiyoruz' haletiruhiyesinin yayılması, yıllar içinde artan üretimi de açıklar.

Bir gecikmeden söz edecek ve onun psişik sebeplerine de eğileceksek, Ümit Kıvanç'a kulak vermek isterim. Bir yandan, özgüvenden söz eder o: "Doğrusu bizim de kendimizi incelemeye, yanlışımızdan öğrenme eksiğimizi gidermeye niyetimiz olmadı. Çok çekmiştik. Siyasete dair söz almak için gereken şey bedelse nice bedeller ödemiştik. Olsa olsa birilerinin bizden öğrenecekleri olabilirdi." Diğer yandan, buna büyük bir kırılganlık eşlik ediyordur: "Maruz bırakıldığımız dehşet henüz yarım yamalak oluşmuş kişiliklerimizde öyle kritik yaralar açtı ki, sıcakken bunları fark edip iyileştiremezdik, sonradan da konu etmemeyi yeğledik. Belki bahsetmezsek kapanacaklarını umduk" (Bora, 2020: 72-74).

2000'lerin ilk on yılının bazı fenomenlerinin yol açtığı bir tür tetiklenmenin, '78'lilerin hafıza konjonktüründe ağırlıklı bir etkisi olduğunu düşünüyorum. 2000'ler, her şeyden önce bütün dünyada *hafıza siyasetinin* 'yükseldiği' bir dönemdi. Özellikle Güney Afrika'daki ırkçı, Latin Amerika'daki otoriter rejimle-

rin demokratikleşme süreçlerinin refakatçisi olan *geçmişle hesaplaşma* (Sancar, 2021) akademik çalışmalarda ve duygulanım siyasetinde *moda* haline gelmişti. Mağduriyetin kimlik ve talep üretiminin gözde bir kaynağına dönüştüğü siyaset tarzında, hafıza, hummalı bir faaliyet sahasına dönüştü. Resmî özürler ve özür talepleri birbirini izliyordu. Türkiye'de geçmişle hesaplaşma, özellikle 100. yılı (2015) yaklaşırken, Ermeni Soykırımı vesilesiyle gündeme gelmişti. 2002'de kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarı, erken Cumhuriyet dönemine ilişkin eleştirel analiz birikimini de araçsallaştırarak, Kemalizm'in otoriter mirasına kahreden bir tarihsel hafıza kazısını gündelik rutine çevirmişti.[3] AKP iktidarı 1990'ların Kürt meselesi etrafındaki düşük yoğunluklu savaş atmosferinin bıkkınlığından çıkmaya dönük bir değişim ve serbestleşme arzusuna hitap ederken gerek Kürtler üzerindeki baskının uzun tarihiyle, gerekse 12 Eylül rejiminin uzatmalı-süreğenleşmiş otoriterizmiyle hesaplaşma beklentisini 'okşamayı' başarıyordu. 2011'de kurulan Hafıza Merkezi, yakın tarihin sürmekte olan travmalarıyla ilgili bir duyarlılıkla işler yaptı. Sadece siyasî hatırlamalarla sınırlı kalmayan, –özellikle İstanbul'un eski devirlerine dair–, *mazi* anlatılarıyla, Leyla Neyzi'nin terimiyle bir "nostalji endüstrisi" gelişti (Neyzi, 2002: 142). Geçmişle yüzleşme sorunsalının revaç bulduğu bu hafıza siyaseti konjonktürü, 78'lilerin de söz almasını tetikleyen bir iklim yarattı.

78'lilerin söz almasını bilhassa tetikleyen gündemler, 12 Eylül ve '68'in yıldönümü oldu. 2000'de 20., 2005'te 25., 2010'da 30. yılıyla 'anılan', geçmeyen geçmiş olarak 12 Eylül, '78'lilerin bir *hafıza topluluğu* (Işık Durmaz, 2024) olarak kurucu referansı idi. Özge Özdemir'in deyişiyle, "kaybedilmiş ama yeniden yakalanması gereken bir geçmişin miladı" idi onlar için 12 Eylül (Özdemir, 2023: 55). Zaten öteki adı "12 Eylül öncesi kuşak" olan bu topluluk, 12 Eylül rejiminde ölümlerle, ağır işkencelerle, onur kırıcı muamelelerle, uzun süreli hapisliklerle sınanmış; resmî ideolojide ve ana akım siyasette, kapkara bir kâbus olarak kodlanan "12 Eylül öncesi"nin müsebbibi olmakla lânetlenmişti. "12 Eylül" terimi, aslında 12 Eylül öncesini ifade eden bir anlam kaymasına uğradı.[4] 12 Eylül gündeme geldikçe, hele iktidarın demokratizminin[5] aleti olarak araçsallaştırıldıkça, öncelikle darbe döneminin birincil mağdurları olarak söz alma gereği duydular, bunun yanı sıra 12 Eylül öncesinin bir karanlık çağ olarak damgalanmasına karşı seslerini yükselttiler. 2003-2005 kesitinde farklı çatılar altında dernekleşen-vakıflaşan "'78'liler hareketi"nin davası, buydu (Işık Durmaz, 2024: 221 vd.). Bu önemle ilgili, Ceren Ünlü'nün tabiriyle *hatırlama copyright*'ını (Ün-

3 Post-post Kemalizm tartışması, –yer yer Kemalizm eleştirisini tamamen geçersizleştirmeye göz kırpan uçlara savrulmakla birlikte–, bu araçsallaştırmayı da konu eder: (Aytürk ve Esen, 2022).

4 Bu anlam kaymasına değinen Göze Orhon (bkz. Bora, 2020: 29), 12 Eylül hafızası üzerine araştırmasında, darbenin 1990'lar ve 2000'lerdeki hatırlanma biçimlerinin etraflı bir tasvir ve analizini yapar (Orhon, 2015: 64-78).

5 *Demokratizm*, demokratlığı değil, demokrasiyi yücelten ve topyekûn meşrulaştırma imkânı olarak kullanan ideolojik söylemi tanımlar.

lü Ertan, 2020: 99), başka deyişle belleğin telif hakkını talep ettiler. Az evvel değindiğimiz "geldik, gidiyoruz" haletiruhiyesinin etkisini de unutmayalım...

Tanımlama/ayrım: '68-'78

"Bizi kim unutabilirdi ki?" (Ernaux, 2023: 105)

Diğer tetikleyici saike, '68 gündemine daha yakın mercek tutalım. Bütün dünyada 1968 protesto hareketleri dalgasının kırkıncı yıldönümüne denk gelen 2007-2008 yılları, hafıza konjonktürünün de itmesiyle, muazzam bir 'kutlamaya' vesile oldu. '68 anmaları, '78'lileri nasıl tetikledi? Çünkü '68'in, –dünyada olduğu gibi Türkiye'de de–, "masum", "şenlikli", "özgürleştirici" imgesi, '70'lerin toplumsal-siyasal mücadelelerini gölgelemekle kalmıyor, *karartıyordu*. '60'lar masum, '70'ler meş'um idi. Romancı Pınar Kür'ün 3 Nisan 2004'te *Radikal Kitap*'la mülakatında söylediği sözler, bu '68-'78 kutupsallığının timsalidir: "Sinan, Deniz, Hüseyin, Yusuf, Mahir... Bunlar benim içimi yakan olaylardır. 12 Eylül'de kimse benim içimi yakmadı. Orada da gençler öldü ama onlar biraz yırtıcı geldi bana. 12 Mart'ta olan masumiyet yoktu onlarda." Melike Işık Durmaz'ın bellek çalışmasında, bir eski Dev-Gençli, "1970'lerin solcuları"nın "hep yarım yamalak, aksak, yanlış ve hastalıklı solcular" olduğunu ileri sürer: "Çünkü solu öğrenmeye zaman kalmadan kendilerini çatışmanın içinde buldular" (Işık Durmaz, 2024: 130-131). Her iki dönemde de aktif olanlardan sendikacı Faruk Pekin, bu mukayeseyi tekrarlayacaktı. Ona göre, '68'lilerin genellikle iyi eğitimli şehirliler olmalarına karşılık '78'li denilenler "cefakâr ve vefakâr" olmakla beraber "çoğu... gecekondu kültürüyle, şablon ve şemalarla yetişmiş, bir kısmı liseden terk, okuma ve hayatı farklı deneyimlerle yaşama şansı olmamış, kitapla ilişkisi kalmamış, dar görüşlü yerel önderlere sahip... teorik ve entelektüel olarak daha geri... talihsiz bir kuşak"tı (Pekin, 2024: 441, 669-670). *'78'li* adlandırması dahi, "'68'in gizemini sürdürme" şüphesini uyandırıyordu onun nazarında. '78'li, birçok başkalarına da '68'linin soluk taklidi gibi görünüyordu. '78'liler Dayanışma Vakfı Girişimi sözcüsü Atilla Soysal, '78 kuşağı teriminin hikmetini, olayların 1978'de doruk noktasına tırmanıp sonra ivme kaybetmesiyle açıklar (Işık Durmaz, 2024: 141).

Bilhassa Pınar Kür'ün sözleri, birçok '78'liyi incitmişti. '68'in, '78'lileri horlamaya vesile olması da öyle. Bu rahatsızlık, onları söz almaya itti. Sezai Sarıoğlu'nun deyişiyle "'naylon' anlatıların dışında, geçmişi 'içeriden' anlatma", "devletin resmi tarihinden olduğu kadar, bir proje olarak da kurgulanan 'pop tarih'in elinden 'kurtarma'" arayışı kendini gösterdi (Erhan, 2014: 11)

Gerçi, '78'lilerden de, '68' karşısında boynunu bükenler çıktı. Mesela Taner Akçam, '68 kuşağında "derin bir hümanizm" varken, "galiba '70'li yıllarda bu özelliğin kaybolduğunu" düşünüyordu (Çalışkan, 2002: 293). Yusuf Pehlivan,

kendilerinin "bizi kuşak yapacak ideolojik tespitimiz, değerlendirmemiz" olmadığı kanısındaydı; "'68' kuşağının ideolojileri üzerinde örgütlenme yapmış"lardı (Okumuş, 2020: 206). Selçuk Polat, '68'in '78'de de "belirleyici" olduğunu, "'68'in takipçilerinin onu taklit etmenin ötesine" geçemediklerini yazdı (Polat, 2010: 14-15). Alpay Bozkurt'a göre fark, '68 kuşağı "gençlik aydınlanması" içinde "yetişmiş" iken, '78'lilerin ölüm-kalımlı anti-faşist mücadeleye gömülmesiydi (Arslan, 2023: 162). İbrahim Yalçın, "'68 kuşağı devrimciliğinin, '78'e oranla çok daha dar ve sınırlı bir kadro hareketi" olmasına rağmen, "'78 dönemine oranla çok daha etkili ve bir o kadar da güven verici" bir iz bıraktığını savundu. '78' kuşağının "yüz binlerle ifade edilebilen militan ve eylemselliğine karşın, kendi içinde bir Mahir Çayan, Deniz Gezmiş ya da İbrahim Kaypakkaya çıkartamamış olması, düşündürücü" idi ona göre ve "bu kuşağın dokusunda ciddi arıza"nın alâmetiydi (Yalçın, 2014: 236).

'78'lilerin hepsi elbette kendilerine bu derece kahretmiyorlardı. Hatta, kuşak olarak çıkışları, tam da bu horlayıcı mukayeseye itiraz mahiyetindeydi. '78'liliği bir siyasal-toplumsal kimliğe dönüştürme mücadelesinin başını çekenlerden Celalettin Can "en az onlar ['68'liler] kadar büyük kahramanlıklara adını yazdıran... büyük bedeller ödeyen" '78'lilerin '68'liler gibi "efsaneleşmemiş" olmasını, sadece kadir bilmezlik olarak görmüyor, "yaşayanın" efsaneleşemeyecek olmasıyla açıklıyordu. '78' kuşağı "gerçek"ti ve hâlâ "büyük bir alçakgönüllülükle yaşıyor, çalışıyor"du (Can, 2001: 49-50).

Bu tartışmalardan kısa süre önce, 1999'da Rıza Tura, "metalaştırılan, postmodern kültür endüstrisine katılan bir '68 Ruhu', '68 Kuşağı' miti" üzerinden, 1970'lerin "'68"in ideallerini karartan, kriminalleştiren bir süreç" olarak kurgulandığını yazmıştı. '60'ları, '80'leri, '90'ları iyi kötü değerlendiren "Türkiye sol yazınında" 1970'ler karşısındaki "suskunluktan" ve "bu suskunluğun bir bilme sürecini engellemesinden" yakınmıştı: "'70'li yılların Türkiye solu için hangi imkânları barındırmış olduğunu" düşünmeyi engelliyordu bu durum (Tura, 1999: 35-37).

Neydi o imkânlar? 1960-1980 yılları arası devrimci hareketin siyasî psişesine eğilen Serhat Celal Birdal, yapılıp edilenlerin ve bilincin tüketemediği bir "potansiyel fazlalık"tan söz eder – arzu ve umut cinsinden bir fazlalık (Birdal, 2020: 241-245). Aynı dönemi ele alan çalışmasında Ceren Ünlü, ütopik anlardan ve bir ütopik potansiyelden söz eder (Ünlü Ertan, 2020: 137). İnsanların kendini ve başkalarını değiştirdiği, değişebildiğini gördüğü, irade gücünün 'tadını aldığı' bir kolektif tecrübenin hakikati, hiç şüphe yok, muazzam bir imkândı. Michael Hardt, *Yıkıcı Yetmişler* kitabında (2024)[6] 1970'li yılları, '68 fırtınası ile neoliberal 1980'ler arasında manâsız bir ara evre veya bir sürünceme olarak gören yerleşik bakışı sorguluyor. Ona göre de '70'ler, sonuçta başarısız da olsalar, demokrasiyi güçlü taban dinamiğiyle genişletmeye azmetmiş heyecan verici radikal deneyimlerle doludur. Hatta, "şanlı" '68 neticede eski dünyanın, geride kalmakta refah

6 Türkiye'nin '70'leri hakkında dolgun bir kaynak için bkz. (Kaynar, 2020).

devleti çağının 'olayı' iken, '70'lerin toplumsal muhalefeti, gelmekte olan dünyanın olayıdır. '70'ler, Gramsci'nin çok bilinen tabiriyle "canavarlar zamanı"dır: "Eski dünya ölüyor, yenisi doğmak için mücadele ediyor"dur. Dünyanın her yerinde ve Türkiye'de (Hardt'ın analizine Türkiye'yi de katması önemlidir) '70'lerin devrimci dalgası, refah devleti ve demokratik uzlaşma devletinin son demlerini yaşadığı, neoliberalizmin ve otoriterleşmenin ilk emarelerinin göründüğü bir evrede, bu büyük gerilemeye cevap verecek *yeni* bir muhalefetin ipuçlarını göstermişlerdir ona göre. Yenilmiş olmaları, yeni bir özyönetim kapasitesi inşa etmeye dönük deneylerinin, halkın öznelliğini dönüştürmeye dönük olgunlaşamadan bastırılan arayışlarının tümüyle yersiz olduğu anlamına gelmiyordur. Hardt, '78'i '68'den ayırt eden temel bir etken olarak da, devlet şiddetinin kıyıcılaşmasını ve faşist yapıları da seferber ederek gayri nizamî harp usullerine yöneldiğini, böylece bir "düşük yoğunluklu iç savaş" durumun oluştuğunu vurgular. Türkiye'de '78'lilerin tecrübesini değerlendirirken, muhakkak, muhakkak hesaba katılması gereken bir nokta.

Kuşağa sadakat

1972 doğumlu Doğan Gürpınar, "12 Eylül öncesine dair hatırası olanlar, benden sadece beş yaş büyük olsalar da beni şok eder," diyor bir yerde (Gürpınar, 2023: 17). Kuşakların, –elbette sınıfsal, toplumsal cinsiyete dair vb. farklarla–, aynı tarihsel koşulları, aynı sosyalleşme kalıplarını, aynı yaşam dünyalarını, aynı modaları tecrübe etmekten gelen bir ortaklıkları vardır; "ortak yaşantı cemaatleri"dirler. Özge Özdemir, kuşak kavramını ilk teorileştiren Karl Mannheim'a atıfla hatırlattığı gibi, ortak deneyim, bir kuşağa bir "içsel erek" kazandırır (Özdemir, 2023: 59). Zamanın ruhu denen şey, büyük ölçüde kuşaklarla kaimdir; hatta kimi kuşak araştırmacılarına bakılırsa, "'kültür' denen şeyin özet formülü" (Parnes vd., 2008: 19).

Kuşkusuz, tarihin 'özel' zamanlarına denk gelenler, 'özel' kuşaklar olurlar. '78'lileri ayırt eden, hele soldan olmayan Gürpınar gibi birisini "şok eden", sahiden 'özel' bir kuşak olmasıdır. Her halükarda, kendileri, özel bir kuşak olduklarını düşünürler. Kuşağın örgütlenmesinin girişimcilerinden Celalettin Can'ın her şeyin "ne olduğunun bile bilincine varmaya zaman kalmadan" yaşandığı deyişiyle "yoğunlaşmış [bir] tarih"i tecrübe etmişlerdir (Can, 2001: 46). Mehmet Kara'nın zihninde, "o dört beş yılda yaşadıkları, normal bir insan ömrüne sığmayacak kadar fazla"dır: "Biz sıkıştırılmış bir hayat yaşadık" (Kara, 2015: 130).

Gururlarına payan olmaz. "Alçakgönüllü, temiz, hesapsız, kardeşçe dayanışma ve bölüşmeyi bilen", o bakımdan "şanslı bir kuşak" sayarlar kendilerini: "Her şeyden önce birbirine çok güvenen, kadın /erkek birbirlerinin çok kıymetli" olan, "eleştirilerden gocunmayan, kendisine değer verildiğini düşünen" (Duman, 2022: 7-8; [Nilüfer Ataman] *Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, 2022:

462) bir kuşaktırlar. Hatta "bu toprakların yetiştirdiği en özverili, en dayanışmacı, 'önce ülkem ve halkım' diyen kuşak"tırlar, "saflık, temizlik, arınmışlık, yabancılaşmamışlık, çıkarsızlık"ları ile "Cumhuriyet tarihinin en güzel, en büyük kuşağı"dırlar, "Cumhuriyet tarihinin en değerli kuşağıdır"lar; "tarihe yön vermeye çalışmış, son derece nitelikli, kararlı ve fedakâr bir 'kayıp kuşak'"tırlar (Kaplan, 2018: 9; Türüdü ve Kandemir, 2017: 39-40; Gümüş, 2023: 33; Savaş, 2025: 6). "Çocuksu, temiz, naif yıllar... yaşanılası anılar..." kalmıştır geriye; canlılığını yitirir gibi hissettiğinde, "iyi ki yaşamışım o yılları" dedirtiyordur insana (Karadeniz, 2010: 9; Gümüş, 2023: 74). Seyit Kocakuşak "Herkese nasip olmayan bize nasip oldu. Böylesi bir gurur da kimseye nasip olmaz," der (Kocakuşak, 2022: 37). Göze Orhon'un 12 Eylül hafızası görüşmelerinde, bir solcu, kuşağı *idealizmle* tanımlarken, "o dönemin ülkücülerinin *bile* [abç. – T.B.] idealist" olduğunu söyler (Orhon, 2105: 119). Ümit Savaş da, ülkücüler arasında "inanç ve idealleri uğruna savaşan, gerçekte dürüst ve davasına inanmış kişiler olduğuna yürekten inandığını" belirtir – fakat bu yorumun istisnaî kaldığını kaydetmek gerekir (Savaş, 2025: 54). Ülkücülerin anlatılarında da, dönemin solcularının "adanmış nesil" ortak paydasına alınarak taltif edildiğine rastlarız (Akyıldız ve Bora, 2013).

Bir anı-roman yazarı, amacını, "gelecek kuşaklara borcumuzun bir kısmının ödenmesi ve bizden sonraya bırakabileceğimiz yegâne miras"tan önce, "kendi kuşağımıza sadakat" diye tanımlar (Tekeli, 2023: 9). Bu sadakatin icabı, bir yandan, Sezai Sarıoğlu'nun kuvvetli ifadesiyle "yara kardeşlerinin" (Sarıoğlu, 2024: 325) birbirini gözetmesi – ve iyileştirmesidir. Diğer yandan, kuşağın *tanınma* talebi vardır. Çetin Yılmaz'ın –tırnak içine de alsa–, "'soykırıma'uğratılmış" (Sarı, 2020: 5) bir kuşağın hakkının teslimidir talep edilen. Celalettin Can, '78'liler örgütlenme girişiminin eşiğinde, "'78' kuşağının tarihsel haklılığını kanıtlama", onu "yitik kuşak" muamelesinden kurtarma ihtiyacını vurgular (Can, 2001: 31, 34).

Vazife/vefa: "Unutulmasınlar diye..."

'78'lilerin hafıza patlamasından epey önce, 1993'te çıkan *Unutulmasınlar Diye...* adlı derlemenin sunuşu, "generallerin, siyasetçilerin anıları yayımlanırken" "öldürülen devrimciler"in adına söz alma ve onları hatırlatma amacını ortaya koyuyordu. "Onları tanıyın," deniyordu; yoksa yakın tarihi doğru bilmek mümkün olamazdı. 12 Eylül ve arifesinde öldürülen 117 Devrimci Yolcuyu kayda geçiren bir albümdür bu. En fazla birkaç paragraflık, bazısı sadece iki-üç satırlık, epeyce düz hayat –ve ölüm– hikâyesi ve bir vesikalık fotoğraf... 18'inin fotoğrafı bile yoktur. "Anıları yaşatma" görevi ve "vicdan borcu"yla söz alan sunuş yazısı, methiye düzmekten ziyade, bu insanların içinden geldikleri koşulları tarif etme, "kişisel özelliklerini abartısız, sahici biçimde" aktarma niyetini beyan eder (Kolektif, 1993: 7-10). Bundan yirmi yedi yıl sonra, yine hayatını kaybetmiş Devrimci

Yolcular için *Onların Anısına* adıyla iki ciltlik bir albüm hazırlanacak, bunu beş yıl sonra ek bir cilt izleyecektir (Akçam vd., 2019, 2024). 1. ciltte 4. baskıda 210, 2. ciltte 3. baskıda 181, toplam 391 kişi yer almıştır bu albümlerde. 246'sı 12 Eylül'den önce, 114'ü 12 Eylül'den sonra çatışma, işkence veya hapiste, 7'si daha ileriki tarihlerde ölmüştür. 9'u kadındır. 18'inin fotoğrafı bile yoktur; 22'si hakkında "yaşamı hakkında daha fazla bilgiye ulaşılamadı"dan öte bir bilgi yoktur.

'Anonim'e yakınsayan bu 'büyük resim', kitaplaşmış hayat hikâyelerini ayrıcalıklı gösterecektir bize. Anlatılmış hayatların misli ile, anlatılamamış hayatlar vardır.

Ve tabii, birkaç derlemede zikredilen, "'siyasî' nedenlerle susmayı tercih edenler" (Teyhani, 2020: 7) vardır. Sadece siyasî nedenlerle değil, 'sinirsel' nedenlerle de... Esra Koç, sözlü tarih çalışmasında "tekrar o günlere dönmek, hatırlamak istemediklerini söyleyenler"i önce hafife almış, sonra "elli senelik bu zaman tünelinde dolaşırken çok yoğun bir sarsıntı yaşamış, tansiyonu filan yüksel"miş"tir: "Demek ki insanların bir bildiği varmış. Bilerek söylemişler, kapris değilmiş" (*Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, 2022: 181). Partizan sözlü tarihinde de, –hiç konuşmak istemeyenler yanında–, birisi, "geçmişle şimdide ilişkilenmenin duygusal ağırlığı" nedeniyle konuşmayı yarıda bırakmıştır (Kayacan vd., 2025: 35, 151). Sezai Sarıoğlu, aynı sözlü tarih çalışmasına katılma saiklerini anlatırken, "Elbette yaralarımı göstermek için de söz alıyorum," demişti (*Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, 2021: 321-322) – yaralarını göstermek istemeyenler de olmuştur.[7]

Önümüzdeki anlatıları nasıl tasnif edebiliriz? Otobiyografik anlatılar veya anılar vardır. Nehir söyleşiler vardır. Roman 'süsü verilmiş' özyaşam öyküleri vardır. Biyografi veya biyografiye benzeyen derlemeler vardır – bunlar genellikle ölenler hakkında, arkadaşlarınca yazılmıştır.

Muhittin Çoban'ın Mustafa Özenç'i anlattığı kitabı, "İzin veriyor musun seni anlatmama, geleceğe akıtmama?" diye söze girer, her bölüm de aynı cümleyle başlar: "Seni anlatmak istiyorum!" (Çoban, [1993] 2011: 19). Bu kitap da nispeten eskidir –ilk baskısı 1993– ve kuşağın mensuplarının kendilerini değil, yitenleri anlatmaya öncelik verme 'adabını' yansıtır. Eskişehirli Devrimci Yolcuların ölen arkadaşları Mustafa Çalıkuşu'yla sohbet edermişçesine ortak tecrübelerini anlatmalarında da (Toker, 2018) bir hafıza emeği kolektifinin izini görürüz. Melike Işık Durmaz'ın kitabının adındaki *hafıza topluluğu*, burada *hafıza kolektifi* suretine bürünmüştür. Mutlu Arslan, Uşak Devrimci Yol hareketinde yer almış elli bir kişinin çevrimiçi söyleşilerle beraber hatırlayıp beraber yorumlamasını sağladığı çalışmasında, bunu "dikkati kişisel olandan kolektif tarihe yöneltme" tercihiyle yaptığını belirtir. "Bugünün hesaplaşmasını tarih üzerinden görmeye çalışan kişiselleştirilmiş anlatılar" yerine, deneyimin "ancak kolektif olarak anlatılabileceğini ve

7 Bu durumlarda, Göze Orhon'un zikrettiği unutma biçimleri arasında baskın olan, sanırım "haddinden fazla hatırlama"nın vereceği acılardan kaçınmak için, ümitsizlik içinde unutmadır (diğerleri: hızlı modern-kapitalist değişime ayak uydurmanın koşulladığı tepkisel unutma; pişmanlığa bağlı ahlâkî unutma; zorla unutma) – Orhon, 2015: 40-44.

mutlaka kolektif olarak anlatılması gerektiğini" savunur (Arslan, 2023: 12-14).[8] Devrimci Yolcuların üç ciltlik *Tarihle Söyleşiler* ve Kurtuluşçuların –kesinlikle (öz) eleştirel kır'atı daha yüksek– dokuz ciltlik *Kurtuluş Kendini Anlatıyor* sözlü tarih dizisi de, Arslan'ın Uşak 'atölyesi' gibi etkileşimli (gerçekten kolektif) olmasalar da, *ortak* bir hafıza çalışmasıdırlar. Daha ileri bir tarihte yayımlanan Partizan sözlü tarih çalışması (Kayacan vd., 2025), kolektif hafıza oluşturma kaygısı yanında, sol biyografi üzerine teorik bir çerçeve çizme çabasıyla dikkat çeker.

Arslan'ın "kişiselleştirilmiş" demekle bir tür 'haksız iktisabı', beraber yaşanmış olanı 'kendi hayatı' olarak yalıtmayı imâ ettiğini çıkarsayabiliriz. Ahmet Cihan, bir arkadaşının "biz o zaman 'beni' biz yapmaya çalışıyorduk, şimdi anı yazan arkadaşlar, 'bizden' ben çıkarmaya çalışıyorlar" dediğini aktarırken, imâdan ileri gider (Kayacan vd., 2025: 23). Yazdıklarını anı yerine "tanıklık" diye tanımlayan Cafer Solgun'da da aynı endişeyi sezebiliriz (Solgun, 2017: 19). Zaten anıların birçoğunda, kendini öne çıkarmaktan kaçınma endişesi açıkça görünür. Kurtuluş sözlü tarih çalışmasında bir kadının, "Anlattıklarım farklı yönlere çekilebilir, özel hayat magazin konusu haline dönebilir," endişesiyle söyleşisini geri çekmesi (*Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, 2022: 10) bu hassasiyetin başka ahlâkî vargılarını yansıtır. Sedat Ağca Kaya, uzun uzun "aile ve yaşam hikâyesi" anlatmanın, "esas mesajı" ve "deney ve tecrübe aktarımı" işlevini zayıflattığı kanısındadır (Kaya, 2022: 30). Öte yandan, kişisel anıların da birçoğu, Bekir Karadeniz'in arkadaşlarıyla konuşarak "anı toparlaması" gibi, (Karadeniz, 2021d: 13) ortaklaşmaların, istişarelerin ürünüdür. Bir derlemeye anılarını yazmasını istediğinde "arkadaşların pek çoğunun anısı zaten birbirininkine yakındır" notunu düşen Aysel Kılıç (Gürsoy, 2011: 15) bu kendini-anonimleştirmede istisna değildir.

Herhalde en kişisel ve kişiselleştirilmiş ('68'li ve) '78'li anlatısının yazarı olan Gün Zileli, çubuğu ters tarafa büker. Eski siyaset arkadaşı Ali Kar'ın anılarını "Katolik ahlâkçı" bulmuştur; "özel hayatını anlatmakta fazlasıyla tutuk"tur (Kar, 2021: 13). Kişiselleştirilmiş anlatıların kendini haklılaştırma ve ben-merkezcilik riskine mukabil, kolektif anlatılar da örgütsel (veya hizipsel) *resmî tarihe* dönüşme riski taşırlar.

Mehmet Tepebaşı, 12 Eylül sonrası Suriye'de barındıkları dönem hakkında bir 'sorumlunun' "Ben o günleri yaşanmamış günler olarak kabul ediyorum," demesinin tahrikiyle, anılarına *Yaşanmamış Sayılan Anılar* (Tepebaşı, 2006: 7) adını vermiştir. Başkaları da dile getirir *yaşanmamış sayılma* endişesini: "Yaşananların sanki yaşanmamış gibi unutulma endişesi"; "yazılmazsa belki de unutulacak, yaşanmamış sayılacak... '78 hikâyeleri'..." (Çağlar, 2008: 5; Yılmazer, 2018: 9). Yaşanmamış sayılmak, elbette, korkunç bir hiçleştirmedir. '78 anıları, değersizleştirilmekten öte *hiçe sayılma* tehdidine karşı yazılmışlardır. Bu tehdit algısıyla, hakikat talebinin

8 Bununla beraber, Uşak deneyimi üzerine aynı yıl bir kitap çıkaran Uğur Sümer (2023) söyleşiye dahil olmamış veya edilmemiştir – keza, *Kurtuluş Kendini Anlatıyor* kitap dizisi için hazırlanan bir söyleşi, "bölgeden kimi arkadaşların" söyleşilerinin kitapta yer almaması üzerine, geri çekilmiş (Ödemiş, 2025: 20).

bir parçası olarak hatırlama-hatırlatma görevi, ısrarla vurgulanır: "Geçmişi unutturmaya ya da çarpıtmaya, geleceği de karartmaya çalışanlara inat hatırlamak ve hatırlatmak..."; "Unuttursak bunları yaşayan insanlara haksızlık ederiz"; "Unutturulmak istenen, 'yitik' sayılan 78 kuşağını unutturmamak, bizleri yok sayanlara 'Biz buradayız ve hâlâ ayaktayız' demek için..."; "'ruhumuza' yeniden sahip çıkmak" için... (Bekar, 2023: 7; Kaplan, 2018: 10; Kırdemir, 2019: 13; Çoban, 2011: 4). Tayfur Cinemre'nin kitabının adı, hatırlamanın misyonunu tanımlar: *Anılar Belleğimizin Bekçileridir* (Cinemre, 2020). Nursen (Yiğit) Ural'ın anı-öykülerinin başlığını da koyalım onun yanına: *Anılarıyla Ölümü Yenenler* (Ural, 2022).

Unutturmamak, bir meydan okuma tonuna bürünür; sol-devrimci hareketin tarihsel devamlılığına dair bir misyonu sırtlanır bu söylem. Beş ciltlik anı dizisine *En Büyük İsyan Hatırlamaktır* adını koyan Bekir Karadeniz gibi, "unutmanın ve unutturmanın" sadece yakın dönemin değil, "son 100 senenin bir idare şekli olduğunu" (Karadeniz, 2021c: 10) düşünen de vardır. Her halükarda '70'leri unutturma siyasetinin, solun kuşaklar arasını bağını kesme amacını güttüğünden hepsi emindir. Naim Kandemir, ülkede "solun geleceğinin büyük ölçüde, '78'in üzerindeki örtünün, ölü toprağının kaldırılmasına bağlı" olduğunu söyleyecek kadar ileri gider (Türüdü ve Kandemir, 2017: 39-40). Nitekim anı yazanların birçoğu, yaptıkları işi "deneyimlerin 'ortak belleğe' aktarılması gereği" ile, "ezilenlerin sınıf düşmanlarının... kuşaklar arasına ördüğü görünmez duvarları görünür kılma, yıkılmasına hizmet etme" amacı ile (Ağın, 2003: 7-8; Almış ve Turan, 2015: 10-11) açıklarlar.

Bazıları, siyasî anlamda yeni kuşaklardan evvel, kan bağı itibarıyla yeni kuşaklarla temas arıyordur. Kimisinde, '80'lerde büyüyen çocukların çoğunun, anne babalarının geçmişi hakkında "kayda değer bir şey bilmedikleri izlenimi" vardır; kimisi, torunlarına "bizim kuşakların hangi şartlarda yaşadıklarını öğrenmeleri için bir hatıra bırakmak" kaygısındadır (Karadeniz, 2021c: 10; Poyraz, 2017: 9).

Cengiz Türüdü, çıtayı mütevazı bir yere koyar: "Bizim kuşağın yeni kuşaklarca merak edilmesini" sağlamak, yeterince önemlidir onun için (Kandemir, 2016: 63). Uğur Ayken'in kitabına koyduğu başlık, *Devrimciler de İnsandır*, küçülterek ve büyülterek, kahrederek ve yücelterek takallüs ettirilen devrimciler imgesini 'normalleştirme' isteğinin ifadesidir.

'70'leri '68'li olarak yaşayan Faruk Pekin, yazdıkça "hatırlamayı sevmeye başladığını" söylüyor kitabının sunuşunda (Pekin, 2024: xiii). Hafızasını 'işlemekten' aynı zamanda bir haz, bir tatmin duyan, sadece o olmasa gerektir.

Hesaplaşma

12 Eylül darbecileri, komünizm tehlikesine işaret ederek, "biz gelmeseydik onlar gelecekti" tehdidini kullanmışlardı. Nazım Sılacı, –rütbesiz bir Devrimci Yolcu–, devrimci hareketin önde gelenlerinden birçoğunun bu sözün "büyüsünden çı-

kamadığını", gönül okşayan bu "teraneye" sığınarak '70'ler deneyimini sorgulamaktan kaçındığını ileri sürer (Sılacı, 2011: 226). '78'li edebiyatına mesafeli bakan bir '78'li, Ayşe Düzkan o dönemin "solun asr-ı saadeti olmadığının" altını çizer: "Bu kadar ağır bir yenilgiyle sonlanmış ve bununla başa çıkamamış bir dönem mutlak referans olamaz" (Düzkan, 2023). Yaşathak Aslan, "Biz iyi yenilmedik," derken, yalın ve tok, işte bunu teslim ediyordur (Canlı, 2022: 147). Emin Karaosmanoğlu'nun nazarında, yenilmişliğin teslimi de bir 'teminat' değildir; zira "sonuçları nedenleştirerek... yenilgi üzerinden tarihi kurmaya" (Karaosmanoğlu, 2024: 17) mahal veriyordur. Yenilgiyi bizzat bir gerekçeye dönüştürmek değil, sebebini sorgulamak gerekir, onun gibi düşünenlere göre. Yani "Yaşadıklarımdan pişman değilim ama daha iyisi yapılabilirdik," diyebilmenin; "yaptıklarından çok yapamadıklarına ilişkin hissedilen pişmanlıkları (da) hikâye" etmenin gerektiğini düşünürler ([Ramazan Çavdar] *Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, 2021: 275; Karadeniz, 2021a: 35). Yenilgiye nispeten şefkatle yaklaşan, "çok büyük fiyaskodan söz edilemeyeceğini" düşünen Selçuk Hazinedar, en büyük eksiği yenildikten sonra "bu dönemi bilgi haline getirip tartışmamaları"nda görür (Sarıoğlu, 2001: 113).

Emel Akal, İKD'li/TKP'li kadınlarla ilgili 1990'ların ortasında yaptığı görüşmeleri on yıl sonra gerçekleştirecek olsaydı, "eleştirellik konusunda daha acımasız davranırdım" ikrarında bulunmuştu (Akal, 2011: 14). '78'lilerin anılarında özeleştiri eksikliği, bizzat, sistematik denebilecek bir eleştirisi konusudur. Hatta, "1971 yenilgisini yaşamış 'abilerimiz' ve 'ablalarımız'"ın, hatalarını anlatan notlar bırakmamış olmasına tarizde bulunana da rastlanır (Önçler, 2023: 10). Hasan Alıcı, "Yüzleşmemek ve geçmişi susturmanın, yenilgi ve sonuçlarının kalıcılaşmasındaki rolü nedeniyle... bir suç ortaklığı" olduğunu savunur (Karaosmanoğlu, 2024: 474). "Geçmişin sadece güzel yanlarının arkasına sığınarak bugünkü duruma mazeretler bulmaya çalışanlara"; "'Ben' olmayı beceremeyenlerin 'biz' limanına sığınmasına" sataşılır (Akbulut, 2020: 13; Özcan, 2016: 13). Muzaffer Oruçoğlu, Ali Taşyapan'ın anılarının ikinci cildine yazdığı sunuşta, sakınmasız özeleştirel tutumundan ötürü "sağcı, tükenmiş, teslimiyetçi' diye saldırılan Taşyapan'ın "en derin saldırıyı" kendisine yaptığının fark edilmediği uyarısında bulunur ve der ki: "Kendisine Alivari saldıramayan, köhne dünyaya saldıramaz" (Taşyapan, 2016: 12). Bunun gibi, İbrahim Ekinci'nin şu sözü de bir *özeleştiri etiği* vecizesidir: "Hakikate saygı duydukları için huzuru kaçmış insanlar, hatalarıyla yüzleşmeye, gururlarını taşımaktan daha çok önem verirler" (Ünal, 2020: 9).

Özeleştiri eksiğini eleştirmekle kalmayıp, "kendine Alivari saldıranlar" da eksik değildir. Deyimin kaynağını, Ali Taşyapan'ı zaten andık. Taşyapan'ın dört ciltlik anıları son derece canlı ve hüzünlüdür. A. Kadir Konuk'un *Kötünün Kötüsü Adam*'ı, adındaki ironiyi hak eden cesur bir özeleştiri olması yanında, –mesela tamamen iddiasız bir yerde söz alan Taşyapan'ın aksine–, 'geldiği noktada' çok

haklıdır, büyük hükümler vererek konuşur. Gün Zileli'nin altı ciltlik anıları, –bizim açımızdan '70'leri anlattığı *Havariler*–, en fazla zikredilen ve şüphesiz en sakınımsız yazılmış '78'li anlatılarındandır (onun da Taşyapan ve Konuk gibi Maoculukla 'iltisaklı' olması, Maoculuğun 'özyıkımcı' özeleştiri töresinin etkisini düşündürmeli mi bize?). Zileli'nin önderlerinden olduğu Aydınlıkçılar, '70'lerin seyri içinde devrimci hareketin tamamen dışına çıkmış, dahası karşısına geçmiş olmakla birlikte, '68'den devreden bir habitat ortaklığı vardı; Zileli'nin hem o habitatı anlatışı etkileyicidir hem de Aydınlık'ı şeksiz şüphesiz reddediyor olması, muhatap-okur çapını genişletmiştir. 'Geldiği noktada' haklılık makamından konuşma meyli onda da vardır (bunu da yine Maocu özeleştiri töresine yoralım mı?). Yer yer sarkastik bir perdeye geçtiğini de söyleyebiliriz... Yine 'uzun konuşan' (anıları beş cilttir) Devrimci Yolcu Bekir Karadeniz, özeleştiriyi tam anlamıyla *dert* etmiştir, anlatımı da dert tınısı taşır. "Türkiye solunun önemli açmazlarından biri, özeleştiriden ısrarla ve ustaca uzak durmasıdır," ona bakılırsa (Karadeniz, 2021a: 316). "Eğer yaşananların (en azından bir bölümü) mezara götürülmeyi gerektirecek kadar kötüyse o zaman zaten 'değer' sorununu algılamada bir yanlışlık var demektir," diyerek, sırrı men eder (14-15). "Geçmişte yaptığı bazı şeyleri (cesaretten ve korkudan bağımsız olarak) bugünkü aklıyla yapmayacağını... yapmamakla kalmayıp, karşı çıkacağını" söyler.[9] Karadeniz'in metnini ayırt eden, arkadaşlarıyla konuşurcasına yazmasıdır; onları birlikte hatırlamaya ve düşünmeye çağırıyordur. Kızdıklarına dahi, genellikle, 'dostça' kızar.

Özeleştiri, kendiyle yüzleşme, bu dört numunede ziyadesiyle mütekâmil, fakat onlarla sınırlı değil. '78'li anı literatürünün hamasete boğularak özeleştiriden kaçındığına dair, çokça dillendirilen önyargı, hakkaniyetsizdir.

Hesaplaşmanın bir bölüğü, örgüt içi hesaplaşmaya dairdir. Bu, tahmin edilebileceği gibi, duygusal karmaşa ve yoğunluğu kışkırtan bir hesaplaşmadır. Birisini, örgüt liderine "Keşke ölseydin!" dedirtebilecek kadar patetik hale gelebilir.[10] "Aradan kırk yıl geçtiği halde devletin bildiklerini birbirimizden gizlemekle meşgulüz," diye, samimiyetsizlikten yakınan vardır (Fehamettin Aksakal-Sarıoğlu, 2024: 15). Bir TKP'li, "dünyanın en hümanist düşüncesine" sahip olan komünistlerin Parti'sinin, "üyelerine ve insanlarımıza hümanist davranamadığına" içten üzülür: "Zor anlarda onlara sahip çıkamadı. Kimi yoldaşlarımız yanlış yapmış olsa bile, onların psikolojilerini anlamaya çalışmadı" (Ağın, 2003: 103). Özeleştirel bir muhasebe beklentisinin boşa çıktığı, sıklıkla dile getirilir.[11] Devrimci Yol ana davası sırasında sarf edilen "tarih bizi örgüt olduğumuz için değil,

9 "Bazen yalnız kalma, ötekileştirilme psikolojisi, insanı istemeden bir şeylere itebilir. (...) Bazen tehlikeli bir iyi yapmaktan değil, yapmamaktan dolayı içine düşülecek durum daha korkutucu olabilmekteydi" (Karadeniz, 2021c: 50-51).

10 İlbay Kahraman, Şehriban Teyhani'ye hitaben: "Oğuz Abi'nin [Müftüoğlu] yüzüne 'keşke ölseydin' demeni çok eleştirmişimdir," der (Teyhani, 2020: 220).

11 Mesela, bu beklentinin "Devrimci Yol Tartışma Süreci"yle ilgili bir ifadesi için bkz. (Karaosmanoğlu, 2024: 13).

örgüt kuramadığımız için yargılayacak" sözü, –örgüt geçmişiyle hesaplaşmada en 'kızgın' olanlardan– Mustafa Önçler'e göre, "ilk başta kulağa doğru gelse de... yenilgiye bahane uydurmak" ve "işi hafife almak" beceriksizliği, aymazlığı saklama çabasıdır (Önçler, 2023: 14). 12 Eylül'den sonra hapisteyken Merkez Komite'nin "siyasî savunma yapılmayacak" haberini alan bir Devrimci Yolcu, "Gayrı Resmî DY tarihi"ni yazmaya karar verdiğini yazar – akim kalmış bir niyet.[12] İleriki zamanda da 'yarı-resmî' yapılan geçmiş değerlendirmelerini, "genel kavramlarla, literatürde olan tespitlerle kurulmuş, samimi olmayan, kendini işin içine sokmadan, kıyıdan köşeden, kırık dökük cümlelerle mazeret oluşturma çabası" derekesinde görenler az değildir (Kocakuşak, 2022: 85-86).

Tabii en çok, siyasî sorumluluğu taşıyanlara kızılır: "Özellikle belli sorumluluklar almış insanların yeteri kadar özeleştiri yaptıklarını düşünmüyorum"; "insanların kalbine taht kurmuş bir yapının fiziki alanda tarumar olmasını 12 Eylül öncesi güzellemeleriyle anlatmak ne kadar gerçekçiyse bu yıkıma tavırlarıyla neden olanları yok saymak da en az o kadar gerçek dışıdır" (Babacan, 2015: 5; Özcan, 2016: 14-15). 'Yetkili' bir ağız, Devrimci Yol yöneticilerinden Ali Başpınar, daha sert söyler: "40 yıl devrimci mücadele yap, sana kalkıp da kimse ya arkadaş sen ne yapıyorsun diye sormasın. Ya da sen dönüp o insanlara 'Arkadaşlar... şuralarda şöyle, buralarda da böyle yanlışlar yaptık' demeyesin ve hep 1 numara olasın. Türkiye solunda bugün için her grupta geçerli bu..."[13]

Sorumluluğu üstlenen yöneticiler de vardır. Ağırlıkla Devrimci Yolcuların sorgulamalarını aktardık, –onların 'düşman-kardeşi' Kurtuluş'tan örnekleri de bolca bulabilirsiniz–, bu örnekleri de oradan verelim. M. Ali Yılmaz gayet sarih konuşur: "En çok da tabii biz üst düzeydeki yöneticiler olarak, iyi bir sınav veremedik. Bunu teslim etmemiz lazım açıklıkla, öyle hiç evirip çevirmenin de gereği yok yani"; keza Ali Alfatlı, "12 Eylül öncesinde ve sonrasında bir sorumlu olarak yapmamız gerekenleri yapamadım, yapamadık," değerlendirmesinde bulunur, bu nedenle şimdi 'öncülük' üstlenmeyi doğru bulmadığını da ekler (Akçam ve Sevil, 2014: 270, 101).

Örgüt içi hesaplaşmanın, rahatlıkla heroik diyebileceğim pratik örneği; üç aya yakın işkence görüp hiçbir bilgi vermeyen, yirmi üç ay tecritte kaldıktan sonra tahliye olan Kurtuluşçu Süleyman Toklu'nun, buluştuğu sorumlularına "Örgütlenmemizin ve kadrolarımızın bu işi götürecek nitelikte olmadığını" bildirmesidir (Erhan, 2017: 254). Anılara geçmemiş, zaten genellikle sükûtla yapılmış bu beyanlar, çok, çok fazladır.

Hesaplaşmanın derin katmanı, esasa dair (*fundamental*) olanıdır: örgütsel başarısızlıklardan, stratejik-taktik hatalardan öte, yapısal diyebileceğimiz sorunlara değen bir özeleştiri... Bu da eksik değildir. Sosyalizm veya devrim fikriyle ilgili

12 Yıllar sonra, geçmişi anlatmalarını istediği arkadaşlarının kendisiyle konuşulmasının yasaklandığını öğrendiğini söyler (Sümer, 2023: vii-viii).

13 İmâ ettiği, Oğuzhan Müftüoğlu'dur (Akçam ve Sevil, 2014: 150).

sorgulamaları kastetmiyorum; sadece kısaca, devrimci hareketin genel karakteriyle ilgili özeleştiri motiflerine temas edeceğim.[14]

Bu motifler arasında, toplam *yetersizlik* tespiti öne çıkar. Şu veya bu örgütün ötesinde, bütün önderliklerin, "yaşanan süreci doğru tahlil etmek ve... doğru, gerçekçi öngörülerde bulunmak noktasında son derece yetersiz" olduğu, başka deyişle "ideolojik ve teorik birikiminin yeterli olmadığı" kabulü (Solgun, 2017: 39; Salman, 2016: 47), bu iki temsilî alıntının ötesinde, gayet yaygındır. İbrahim Çelik, devrimci hareketi "başsız gövde" diye tanımlar (Çelik, 2016: 95). Bu zaafın neticesi, "sanki yarın devrim olacakmış gibi bir hava içine girmek... aşırı kendine güven"dir, "amatörce çalışma... kolay devrim hayali"dir (Gül, 2019: 192-193; Gezer, 2022: 173). "Kendine eleştirel bakamamak, diğer örgütlerle empati yapamamak" (Paşa, 2020: 213)[15]; "lider fetişizmi" (Güven, 2009: 24, 31); "hep söylediğimiz ama bir türlü gerçekleştiremediğimiz, belki de yeterince anlayamadığımız yeni toplum ilişkilerini... kendi içimizde sağlayabil[meye dönük] örgütsel demokrasi" açığı (Tepebaşı, 2006: 127), yine birer temsilî atıfla geçtiğimiz, yaygın izleklerdir.

Mahmut Memduh Uyan, üstelik çok erken bir zamanda, 1996'da, "Yeni bir sosyalizm anlayışını, yeni bir kültürü, yeni bir yaşamı ortaya koymada başarısız olduk," bütüncüllüğünde bir özeleştiriden perva etmemiştir (Alpat, 1996: 160). Cengiz Türüdü, topyekûn *beşerî* zaafları kayda geçirmiştir: "Kültürel altyapı eksikliği, bilinç eksikliği, sosyal ilişki eksikliği..." (Kandemir, 2016: 60). Ancak ütopyaları ileriye ertelenince yanlışlarını düşünmek zorunda kaldıklarını söyleyen Oğuz Artan'ın sorusu, trajiktir: "Ya kazansaydık?" (Sarıoğlu, 2001: 30)

*

Kendilerinden sonra gelen kuşaklarla ilişkiler de, '78'liler anılarında özeleştiriye açılabilen bir küçük penceredir. 1980 sonrasında siyasal eylemi sürdüren veya yeniden başlatan devrimcileri, kendilerini "'70'lerin çocukları" olarak gördüler (Kımran, 2002: 19).[16] Göze Orhon, "geç doğmuş" olma hissinden ve "devreden keder"den söz eder (Bora, 2020: 25). Bir *âhir '78'liler* fenomeninden söz edebiliriz. Âhir '78'lilikle tarif edebileceğimiz yeni solcu kuşakları, –daha doğrusu: ta 2000'lere kadar yeni solcu kuşakları arasında kendisini gösteren bu etki–, saygı ve hayranlıkla baktıkları '78'li "abileri" (böyle abla, nadirattandır) otorite olarak görürler. Bazı '78'liler, bu durumla barışık kalmakta zorlanırlar. Seyit Kocakuşak, –onu melankolik bilincin timsali olarak zikretmiştik!–, "aynı çember içinde dolanıp kalmaya" yol açan tekrarların tıkanışını görür burada: "Çünkü

14 Belki şu notu düşmek gerekir: Antikomünist bir motivasyonla bakanların "özeleştiri" ve "hesaplaşma"dan bekleyecekleri türden bir nedamet, eldeki '78'li anıları envanterinde bulunmaz.

15 Sol içi çatışmalar sorunu zaten kitapta ayrı bir bölümün konusu olacak.

16 Bu kuşaktan Nabi Kımran, 1985-2001 kesitinin, kesinlikle hiçe sayılmayacak etkili bir mücadele dönemi olarak hakkının verilmesi gerektiğini savunur.

yeni bir yol bulamamışız ve yenisini buluncaya kadar eskisiyle devam etmek durumundayız" (Kocakuşak, 2022: 36). Mustafa Önçler, 'sert' söyler: "Gençlik, onları rahat bırakmadığımız için bizden kurtulamadı. Bize benzedi. Genç halimize benzese sevineceğim. Mış gibi yapan halimize benzedi" (Önçler, 2023: 252). Sonraki kuşakla iyi ilişki ve iletişim kuramadıklarını düşünen Tarık Torun, çuvaldıza davranır: "Biz belki de farkında olmadan fazla belirleyen, baskın tavırlıydık" (Torun, 2022: 214).

*

Son olarak, 'kısıtlara' ve 'darlıklara' geçelim. Hatırlayanların temsil hakkıyla ilgili tartışmaları ve hafızanın malzemesinin kıtlığıyla ilgili sorunları kastediyorum.

Kim konuşuyor? – Hatırlamanın telif hakkı

Ayşegül Devecioğlu'nun *Kuş Diline Öykünen*'inde, roman kahramanının, 12 Eylül dönemi geçince günü geldiğinde, gazeteci-akademisyen-aydın birilerinin yaşananları anlatma "lüksüne" sahip olacaklarını ve gerçekten direnmiş olanları "anımsayan bile olmayaca"ğını öngörüp için için öfkelendiği bir 'sahne' vardır (Devecioğlu, 2004: 174-175). Ceren Ünlü'nün terimini hatırlarsak, *hatırlamanın telif hakkı* netamelidir.

'78'lilerin anılarında, –*Kuş Diline Öykünen*'ndeki gibi–, dışarıdan birilerinin ahkâm kesmesiyle ilgili şikâyetlere de, rastlanır. İbrahim Yalçın'ın tarizi gibi: "Bugüne kadar, bizi yazanlar bizden değildi. (...) Eksiğiyle yanlışıyla kulaktan duyma anlatımlarla yazdılar. (...) İyi yönlerimizi yazmak isterken, hiç hak etmeyenlerimizi kahraman ilan ettiler. (...) Tarafsızlık adı altında 'anarşist, goşist, maceracı' olarak tanımladılar. Bizi yazmak isterken, kendilerini yazdılar ve bundan nemalanmaya çalıştılar" (Yalçın, 2014: 323-324). Fakat 'içeriden' söz alanların neyi nasıl anlattıkları, daha fazla ırgalar insanları. Yücel Demirer, ilk yayımlanan anıların, otobiyografi ve biyografilerin "eksikleri ve tek yanlılıkları"nın, sözlü tarih projelerini teşvik eden bir etkisi olduğunu saptar (Kayacan vd., 2025: 47). 'Yanlış' bulunan anlatılarla ilgili ithamlar, başlı başına bir fasıldır. Görece ileri tarihlerde yazılan birçok anıda, daha önce yayımlanmış olanlara takaza eden satırlara rastlarız. Temsilen İbrahim Yakut'u alıntılarsak; yazılanların "bir kısmı eksik, bir kısmı yanlış, bir kısmı yarım, bazıları da doğrudan yalan" olduğunu ileri sürer; kendisi de zaten "yalanların yarına aktarılmasına engel olunması gerektiğini hissettiği" için söz almıştır (Yakut, 2024: 11). Başkaları, anıların "birbirini suçlamalar, karalamalar, geçmişi aşmaya değil aksine orada tıkanıp kalmaya zemin yaratacak polemikler" biçimini almasından; "kendini doğrulama... anlatarak... kendini iyi hissetme" saikleriyle yazanlardan; "polis ve mahkeme bilgilerine veya cezaevi geyiklerine dayanarak" içeriden biliyor "edasıyla" yazan ve bunu "sermaye" olarak kullanan kariyerizmden yakınırlar (Toker, 2018:

9; *Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, 2021: 322; Özcan, 2016: 30, 33-34). Yeraltı odaklı dar kadro örgütlerinde, yayımlanan anılara yönelik 'ihanet' şüphesi, teyakkuz halindedir. Bir örgütsel 'tüzel kişilik' adına yapılan bir biyografik anma kitabında, –isim vermeden–, "'anı' kitaplarının da tasfiyecilik ve yozlaşmadan nasibini aldığı", üstelik "devletin bugüne kadar bilmediği bilgileri... ortalığa saçan... ifşalar"da bulunulduğu ithamında bulunulur (Budak, 2022: 9). Aynı örgütün (TİKB) iki önde gelen –sonradan birbirine ters düşmüş– şahsiyeti, kendi anılarını, 'yoz' anı yazımını düzeltme ödeviyle gerekçelendirirler: "... 'anı' görünümü altında piyasaya sürülen pişmanlık, öfke ve hezeyan yüklü metinlerin resmettiklerinden çok farklı ve heyecanla yapılan bir devrimciliğin de varolduğu bilinsin istedim"; "Sahip olduğum sorumluluk duygusu, tarihimizi gerçekle alakasız biçimde resmeden bu tarihçilik karşısında yaşadıklarımdan damıttıklarımı bugünün ve geleceğin kuşaklarıyla paylaşmaya zorladı beni" (Açan, 2019: 13; Ayaşlı, 2011: 11). Yine yeraltıcı/dar kadrocu bir örgütten (TKP/ML) gelen Sedat Ağca Kaya, yayımlanan anı ve anı/romanlar arasında "bazı döneklerin devrimci hareketi gözden düşürmek amaçlı" yazdıklarının sayısının "diğerlerinden daha çok" olduğunu söyleyecek kadar (Kaya, 2022: 10) kem gözle bakar.

*

Bekir Karadeniz, 1970'lerin "cümle sol"u içinden "sadece bir (hadi birkaç diyelim) anlatıcının süzülebilmiş olmasının ciddi bir sorun" olduğunu söyler bir yerde (Karadeniz, 2021a: 31). Gerçi onun kastettiği, edebî anlatılardır ama Karadeniz, bilhassa eleştirel, 'didikleyici' anı yazarlarından biri olarak, hafıza literatürünün öznelerini de sorgular. Sözgelimi memleketi Artvin hakkında, kendisinin de mensubu olduğu Devrimci Yol'un Karadeniz sorumlusu Sedat Göçmen'in anlattıklarının "bütünüyle aslından uzak ve dahası neredeyse hayal ürünü" olduğunu ileri sürer: "12 Eylül öncesi muhtemelen birkaç kez Artvin'e gitmiş olan Sedat Göçmen bunca 'ayrıntı' ve 'doğru bilgiyi' nasıl edindiğini merak etmemek mümkün değil" (258-259). Benzer bir yakınmayı Mehmet Tekin'den dinleriz. "Anlatılanların birçoğunun ilgililer tarafından eksik, hatalı, hatta çarpıtılarak... kendini merkeze koyarak... aktarılmış olmasından rahatsızlık" duyuyordur. "Hemen her yazan kendisini merkeze koyarak en yakın çevresindeki ve bilinen insanları anlat"ırdur ona göre: "Oysa ki hep beraber yürüttüğümüz mücadele, asıl olarak adı yazılmayan, o adsız devrimci gençlerin omuzlarında yükseldi" (Akbulut, 2020: 8, 12, 22).

Sahiden başlarda, kabaca 2010'ların ortalarına kadar, genellikle daha çok 'şefler' söz almıştı; 'orta kadrolar' veya 'sıradan' militanlar sonra sonra yazmaya başladılar. Şeflerin yazdıkları, bir nevi resmî tarih hüviyeti taşıyordu, en azından öyle algılanıyordu. Bu anlatılarda 'sıradan' kadroların adlarının ve varlıklarının saygıyla anılan bir anonim kimlik içinde kaybolması, hiç değilse burukluk yaratıyordu. İleriki yıllarda bu burukluğu, İhsan Zafer gibi, dile getirenler çıka-

caktı: "Kurtuluş'un oluşumunda başından beri olan bizlerden, yıllar sonra yapılan sözlü tarih çalışmalarında bile hiç bahsedilmiyor. Sadece Kaçaroğlu[17] bizler için özür dilenmesi gereken kahramanlar olarak varlığımızı ifade ediyor" (Zafer, 2025: 237). Latife Demirci Kahya'nin söyleyişiyle "birileri hareketin sahibi, biz de misafirleri gibi davranması"na (*Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, 2022: 340) göz yummak bakımından, kendilerini suçlayanlar da vardı. Sezai Sarıoğlu'nun 2001'de yayımlanan *Nar Taneleri* röportajı, bu resmî tarihe karşı, "o tarihi oluşturanları, 'esamisi' okunmayanları, 'kütükten düşürülmüş' olanları, 'artakalan' görülenleri, sürekli açıklanan ve tanımlananları görünür kılmak muradı"nı (Sarıoğlu, 2001: 12-13) güdüyordu. "Kendimizle aracısız konuşma" çağrısında bulunuyordu Sarıoğlu. Daha sonra da başka bir vesileyle, "insan/militan hikâyelerinin örgüt hikâyelerinden daha kıymetli ve gerçek olduğunu" savunacaktı (Erhan, 2014: 9).

Nabi Yağcı, –ki şef olmaktan öte, adıyla sanıyla TKP genel sekreteri idi!–, Carlo Ginzburg'un mikro-tarih okulunun (kurucu) klasiği *Peynir ve Kurtlar*'ına atıfla, "peyniri değiştiren", yani tarihi yapan "kurtçuklar"ın söz alması gerektiğini söylemişti (Yağcı, 2018: 24, 120, 141). Onun gibi yüksek rütbeli olmayan bir TKP/ML kadrosu, A. Türker Ertuncay, "Herkes kişisel hikâyesini anlatmalıdır... Eğer yaşananlar boşuna yaşanmadıysa, bunu dünya âlem bilmelidir," (Ertuncay, 2015: 7) çağrısında bulunmuştu. Bu çağrılar 2020'lerde çoğalmaya ve yankı bulmaya başladı. Tarık Torun, kendisi gibi, "hikâyeleri yeterince anlatılmamış" Artvinli 'rütbesiz' Devrimci Yolcuları yazmaya davet etti (Torun, 2022: 7-8). Büyüyen anı literatürünün açtığı patika da başlı başına teşvik edici oldu. Nitekim Artvinli Devrimci Yolcu anılarının, sekiz kitaplık bir 'niş' oluşturur hale geldiğini söyleyebiliriz. 2022'de TİKB'li Mustafa Yaşar'ın anılarının imzasız sunuşu, "Devrimci anı yazımı yaygınlaştıkça... sosyalist mücadelenin sayısız adsız neferleriyle tanışıyor" olduğumuza dikkat çekerek; onlara "coşkuyla, çoğu zaman böbürlenerek anlatılmaktan kendisini kurtaramamış hikayelerin gizli kahramanları" olarak kut veriyordu (Yaşar, 2022: 11-12).

Nefer'di bu kitabın adı. "Sıra neferi" terimi, –militer dile düşkün olmayan Sezai Sarıoğlu dahil!–, yerleşikleşmiştir (Sarıoğlu, 2024: 23; Duman, 2014: 11). TİKB'nin önderlerinden Yaşar Ayaşlı'nın "Kendimi daima bir nefer olarak gördüm, gün gelir anılarımı yazarım diye düşünmedim hiç" (Ayaşlı, 2011: 11) sözleri; kuşağın hemen tamamının, kendilerini –uzun süre– anı yazmaktan alıkoyan bir madûnluk (mağdurlukla karıştırmayın lütfen!) içinde gördüklerini duyurur bize. Bu, adanmışlığın, büyük tarihin azameti içindeki fenâ hissinin madûnluğu, 'ast'lık hicabıdır – veya *had* bilinci. Zamanın ve yenilginin derinleşmesinin etkisi yanında, tekrarlayalım, asıl önemlisi kesilmeyen anı akışı, bu hicap engelini aşındırmıştır. Farklı bir had sınırına, Ali Taşyapan'da rastlarız. O, "devrimci mücadelede tökezlediği" için anılarını yazma hakkını kendinde bul-

17 Kurtuluş'un kurucu liderlerinden Mustafa Kemal Kaçaroğlu.

muyordur aslında. Ama yine de yazmıştır, çünkü kendini "geçmişin hatalarına dokunmak zorunda" hissediyordur; "dokunmamış olsa, başka bir kaytarmaya sığınıyorum demektir" (Taşyapan, 2016: 13).

Ve tabii, kadınlar! Emel Akal 1996'da tez çalışmasında İKD'li kadınlarla yaptığı görüşmelerde isimleri "şifrelemiş"ti. Konuşanlar, ancak 2003'te çalışma kitaplaşınca isimlerini 'geri kazandılar' (Akal, 2011: 14). '78'li anılarında kadınının adının olmaması,[18] yine 2010'lara kadar, sadece feministlerin dikkatini çekiyordu. Uzun süren suskunluğun nedenleri, kadınların örgütlerde yönetici konumlarda bulunmamış olması, kendi kendilerini önemsizleştirmeleri ve en önemlisi, onlara *sorulmaması, anlattırılmaması* idi. Anlattıklarında da, "Ben önemli bir şey yapmadım ki..." makamından çalıyor, "mütevazılık duvarını" kolay aşamıyorlardı (Çeşmecioğlu, 2015: 9). Bu tespit, Devrimci Yolcu kadınları konuşturan *Ateşe Uçan Pervaneler* kitabındandır. 2015'e yayımlanan bu kitabın öncesinde sonrasında, '78'li devrimci kadınların hapishane deneyimlerini aktaran kitaplar, duvarı yıktı. Kurtuluş'un sözlü tarih çalışmasının dokuzuncu ve en hacimli kitabı 2022'de *Yolu Kurtuluş'tan Geçen Kadınlar*'ınki oldu. Bu kitabın sunuşunda da, –hatırlamak istemediğini veya kendisini "artık o tarihin parçası olarak görmediğini" söyleyenler yanında–, "Önemli bir şey yapmadığını", "Anlatacaklarının, diğer kadınların anlatacakları arasında önemsiz kalacağını", "Mütecaviz ve kadına şiddet uygulayan birinin de yer aldığı bir başlık altında yer almak istemediğini" dillendirenlerin olduğu aktarılır. Ayrıca kadınların müstakil bir kitapla toplam hareketin tarihinden ayrılmalarını eleştirenler de olmuştur (*Kurtuluş Kendini Anlatıyor*, 2022: 10). Sonuçta, 217 kitabın içinde kadınları anlatanların sayısı 11'den ibarettir, 7 söyleşi derlemesi içinde de kadınlar yer almıştır. Bu çalışmada yaşam öyküleri ele alınan 161 kişinin sadece 20'si kadındır.[19]

Bellek kıtlıkları

Emel Akal, "komünistler"in siyasî faaliyetleri hakkında yazmadıklarını, konuşurken yer, ad, zaman belirtmemeye dikkat ettiklerini, belge, mektup, resim saklamadıklarını hatırlatır (Akal, 2011: 11). "Konspiratif" (gizli) faaliyetin icabıdır bu. Akal'ın üyesi olduğu TKP'deki formellikte olmasa bile, faaliyetinin gizli bir yanı olan devrimci örgütlerde de böyledir. Devrimci Yolcu Kumru Başer, yıllarca "asla resim çektirmiyoruz, not tutmuyoruz, bildiklerimizi hemen unutuyoruz..." kurallarıyla yaşadığını aktarır (Bora, 2020: 169). Arşiv ve günlük tutmak "riskli" görülmüş; "yazılar, notlar, mektuplar, düşünce taslakları... işlevleri biter bitmez imha edil"miştir (Akbulut, 2010: 10; Töre, 2024: 8). Devrimci Solcu N. Kemal

18 Duygu Asena'nın deyimleşen *Kadının Adı Yok* (1987) romanına selâmla.

19 Kadın 'meselesi', bu makalenin parçası olduğu çalışma içinde en hacimli bölümlerden birini oluşturacak.

Cibaroğlu 1976-1982 yılları arası fotoğraf çektirmemiştir (Cibaroğlu, 2021: 7). Sayme Koşar önlem olarak "bildiklerini unutmaya çalışırken... bir çok şeyi hatırlayamayacak biçimde unuttuğunu" fark edecektir! (Koşar, 2014: 9). Akal'ın tez çalışmasında olduğu gibi, bazı anılarda gerçek adlar verilmemiştir (örneğin bkz. Üstündağ, 2024: 3; Töre, 2024: 8). "Adını hatırlayamadığım" arkadaşlardan bağışlanma dilemek, tekrar tekrar karşımıza çıkar (örneğin bkz. Gül, 2019: 12-13).

12 Eylül darbesinin ardından fotoğraflara ve olduğu kadarıyla notlara ev baskınlarında polis tarafından el konulmuş, (örneğin bkz. Özveren, 2019: 15) ayrıca insanların kendileri veya aileleri tarafından önlem olarak yakılıp imha edilmiş olmasını da buna ekleyelim. Ayşe Erzan'ın İKD Arşivi'ni saklamaları için anne babasına emanet edip on yıl sonra mültecilikten dönüşte teslim alması, "tarihimizi korumak" namına (Pervan, 2013: xiii) istisnai bir örnektir.

Bu 'kayıt dışılığın' kısmî bir telâfisini, 12 Eylül'den sonra hapishanelerde günlük tutma eğilimimin yaygınlaşması sağlamıştır.[20] Mahmut Memduh Uyan, bir "gerilla günlüğü" tutmuştur (Uyan, 1993: 6) Ancak gerek bu günlük, gerekse hapishane notları, esasen 12 Eylül sonrasına dairdir.

Partizan sözlü tarihini hazırlayanların, "kayıt üretmeme pratiğine" rağmen, yine de çalıştıkça malzeme çıktığını vurgulamaları (Kayacan vd., 2025: 14), sanırım işte bunun için çalışmayı şevklendirme saikini de taşır!

Gerçi, ergenlik ve ilk gençlik dönemi hatıralarının hafızada en derin etkiyi bıraktığına, dolayısıyla 'sağlam' kaldığına dair bulgulara (akt. Orhon, 2015: 115-116) bel bağlanabilir belki. Yine de, '70'lerin hafıza arşivinde en azından dokümantasyon bakımından bir kıtlık sorunu olduğunu söyleyebiliriz. Metinleri, bunu hesaba katarak değerlendirmek gerekir. Tarihçi Paul Veyne'in, "adına öngörü denen kehanete" de benzettiği *artgörü* kavramını (Veyne, 2014: 203) yardıma çağırmak gerekir belki. Artgörü kurmaca anlamına gelmez; fakat kesin olmayan bilgileri yine veri temelli akıl yürüterek tamamlamak, bilgiler arasındaki boşlukları bir tür 'ihtimal hesabıyla' doldurmak anlamına gelir. Nitekim bazı anı yazarları, bu ihtiyat paylarını dercederler – hepsi Bekir Karadeniz kadar içgörülü olmasa bile: "Yazdığım bir çok şeyin doğrudan benim hatıralarım olması mümkün değil. Çünkü geçmişe dönük ve etkilendiğim bir olayı... araştırırken başvurduğum kaynaklarda karşılaştıklarımla hafızamdakiler iç içe geçebilmektedir. (...) Anılar her zaman tam olarak hatırlananlar olmayabiliyor" (Karadeniz, 2021a: 22). Şenol Morgül, sinizme kayabilecek bir temkinle konuşur: "Hatırladıklarım, yaşadıklarımız mı onu da bilmiyorum..." (Morgül, 2025: 15). Yukarıdaki "hafıza envanteri"ne dair her türlü mülahazada kimin konuştuğuna dair dikkati canlı tutmak, susanların çokluğunu unutmamak kadar, belleğin kıtlıklarını, sabit ve donmuş olmadığını, sürekli değişim halinde olduğunu ve "yaşanmış deneyimin hatıralarını aştığını (Traverso, 2018: 96) unutmamak gerek.

20 Erdoğan Şenci, günlük defterlerini ziyaretçileri vasıtasıyla, kendisinden önce "tahliye" ettirmiştir! (Şenci, 2011: 3).

KAYNAKÇA

Açan, Selim H. (2019) *"Bitmedi Daha..."*, Sel Yayıncılık, İstanbul.

Ağın, Ömer (2003) *Alev, Duvar ve TKP*, Gendaş, İstanbul.

Akal, Emel (2011) *Kızıl Feministler*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Akbulut, Metehan (2020) *Kürt Mehmet - Malatya'da Devrimci Mücadele*, Ubuntu Yayınları, Antalya-Ankara.

Akçam, Cahit vd. (2019) *Onların Anısına - Cilt 1* (4. baskı), İzdüşen Yayıncılık, Ankara.

— (2024) *Onların Anısına - Cilt 2* (3. baskı), İzdüşen Yayıncılık, Ankara.

Akçam, Cahit ve Sevil, Veli (2014) *Tarihle Söyleşiler - 1*, Özgür Açılım, Ankara.

Akınhay, Osman (2024) *Heveskâr Çevirmen*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Akyıldız, Kaya ve Bora, Tanıl (2013) "Siyasal hafıza ve ülkücülerin hafızasında 70'ler", *Toplum ve Bilim*, 127: 209-228.

Almış, Sait ve Turan, Mehmet İnanç (2015) *Kasabalı*, Etki Yayınları, İzmir.

Alpat, İnönü (1996) *Randevuyu Dağa Verdik*, Bireşim Yayınları, İstanbul.

Arslan, Mutlu. yay. haz. (2023): *Hepimizin Hikâyesi - Uşak'ta Devrimci Mücadele (1975-1981)*, Sol Kültür, Ankara.

Ayaşlı, Yaşar (2011) *Yeraltında Beş Yıl*, Yordam Kitap, İstanbul.

Aytürk, İlker ve Esen, Berk (2022) *Post-post Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Babacan, Ömer (2015) *Yıldızla Yaşayanlar*, Su Yayınları, İstanbul.

Bekar, Meral (2023) *Birikir Damla Damla*, İzan Yayıncılık, Ankara.

Birdal, Serhat Celâl (2020) *Bir Başka Devrim*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bloch, Ernst (2013) *Umut İlkesi - Cilt I* (3. baskı), çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bora, Tanıl. der. (2020) *40 Yıl 12 Eylül* (2. baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Budak, Şaban. der. (2022) *Devrim Kartalı Remzi Basalak*, Yediveren Yayınları, İstanbul.

Butler, Judith (2024) *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü* (4. baskı), çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul.

Can, Celalettin (2001) *78'liler Sorguluyor*, 78'liler Vakfı Girişimi, İstanbul.

Canlı, Cemalettin (2022) *Yaşathak Aslan - Bir Uzun Yol Türküsü*, Notabene Yayınları, İstanbul.

Cibaroğlu, Namık Kemal (2021) *Yoldaşça Zamanlar*, Klaros Yayınları, Ankara.

Cinemre, Tayfur (2020) *Anılar Belleğimizin Bekçileridir*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Çağlar, Coşkun (2008) *12 Eylül'e Kadar*, Güney Ajans - Dilan Matbaası, İzmir.

Çalışkan, Nurettin (2002) *ODTÜ Tarihçe - 1956-1980*, Arayış Yayınları, Ankara.

Çelik, İbrahim (2016) *Tek Yola Sığmayan Devrim*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Çeşmecioğlu, Kader (2015) *Ateşe Uçan Pervaneler*, Kaldedon Yayınları, İstanbul.

Çoban, Muhittin (1993) *Mustafa Özenç - Yaşamın Adını Koymuştun Sen*, Başak Kitabevi Yayınları, Adana.

— (2011) *Mustafa Özenç - O Büyük Gün Geldiğinde*, 1848 Yayın Tasarım, Ankara.

Dean, Jodi (2014) *Komünist Ufuk*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Devecioğlu, Ayşegül (2004) *Kuş Diline Öykünen*, Metis Yayıncılık, İstanbul.

Duman, Baki (2022) *Sinan ve Dersim*, Eksen Yayıncılık, İstanbul.

Düzkan, Ayşe (2023) "Sosyalist mücadelenin öznesi, sosyalistler değil; halk ve sınıftır", *sendika.org*, 19 Temmuz, https://sendika.org/2023/07/ayse-duzkan-sosyalist-mucadelenin-oznesi-sosyalistler-degil-halk-ve-siniftir-688375

Erhan, Sabahattin Selim (2014) *Karadeniz'in Zemheri Çocukları*, Dipnot Yayınları, Ankara.

— (2017) *92. Gün*, Dipnot Yayınları, Ankara.

Ernaux, Annie (2023) *Seneler* (10. baskı), çev. Siren İdemen, Can Yayınları, İstanbul.

Ertuncay, Ali Türker (2015): *Görülememiştir - Bir TKP/ML Sanığının Günlükleri*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Freud, Sigmund (1949) *Gesammelte Werke*, Imago Publishing, Londra.

Gezer, Ali İhsan (2022) *Uygunsuz Adım*, Kor Kitap, İstanbul.

Gül, Ziya (2019) *Giresun Yol Hikâyeleri*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
Gümüş, Semih (2023) *Yaşadıklarım Belleğimde Uğulduyor*, Can Yayınları, İstanbul.
Gürpınar, Doğan (2023) *Nostalji Cumhuriyeti*, Telemak, İstanbul.
Gürsoy, Cuma (2011) *78'lilerden Hayata Dair Notlar*, Alter Yayıncılık, Ankara.
Güven, Halil (2009) *Zaman Zindan İçinde*, TÜSTAV, İstanbul.
Hardt, Michael (2024) *Yıkıcı Yetmişler*, çev. Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
Işık Durmaz, Melike (2024) *'78'liler: Bir Hafıza Topluluğu*, İletişim Yayınları, İstanbul.
Kandemir, Naim (2015) *Ömrümüzü Hayat Yaptığımız Yıllar*, NotaBene Yayınları, Ankara.
Kaplan, Hasan (2018) *Biz Güzel Çocuklardık*, Su Yayınları, İstanbul.
Kar, Ali (2021) *Anılar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
Kara, Mehmet (2015) *Ordulu Emin'in Kurtuluş Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
Karaosmanoğlu, Emin (2024) *Yüzleşme - 23 Temmuz 1979 Şavşat Katliamı*, Bilofset Basım Yayın, Ankara.
Karadeniz, Fevzi (2010) *Yaralı Zamanlar*, Belge Yayınları, İstanbul.
Karadeniz, Bekir (2021a, b, c, d) *En Büyük İsyan Hatırlamaktır* (4 cilt), Kara Mavi Yayınları, Bursa-Ankara.
Kaya, Serdar Ağca (2022) *Anılar ve Değerlendirmeler Işığında Tarihe Yolculuk*, Çe-Kay Yayınevi, İstanbul.
Kaynar, Mete Kaan. haz. (2020) *Türkiye'nin 1970'li Yılları*, İletişim Yayınları, İstanbul.
Kımran, Nabi (2022) *Ne Geçmiş Tükendi Ne Yarınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
Kırdemir, Zeki (2019) *Devrim Bize Yakışırdı*, Ozan Yayıncılık, İstanbul.
Kocakuşak, Seyit (2022) *Gökalp, Zekeriya ve Diğerleri*, NotaBene Yayınları, İstanbul.
Kolektif (1993) *Unutulmasınlar Diye...*, Bireşim Yayınları, İstanbul.
Koşar, Sayme (2014) *Unutulmayan*, Bezuvar Kitaplığı, İstanbul.
Kozaklı, Süreyya Tamer (2022) *Yerliler ve Kırmızı Urbalılar*, Hayalci Hücre Yayın, İstanbul.
Kurtuluş Kendini Anlatıyor (2016) *Kurucular I*, Dipnot Yayınları, Ankara.
Kurtuluş Kendini Anlatıyor (2021) *Karadeniz*, Dipnot Yayınları, Ankara.
Kurtuluş Kendini Anlatıyor (2022) *Yolu Kurtuluş'tan Geçen Kadınlar*, Dipnot Yayınları, Ankara.
Memişoğlu, Recep (2019) *Kivamini Tutturamaduk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
Morgül, Şenol (2025) *Hep O Şarkılar Geliyor Aklıma*, İletişim Yayınları, İstanbul.
Neyzi, Leyla (2002) "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey", *Comparative Studies in Society and History*, 44: 137-158.
Okumuş, Taner (2020) *İlkbahar Hep Çocuk Kalacak*, Kurgu Kültür Merkezi, Ankara.
Orhon, Göze (2015) *The Weight of the Past: Memory and Turkeys 12 September Coup*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.
Ödemiş, Nuri (2025) *Kasabanın Devrimi*, NotaBene Yayınları, İstanbul.
Önçler, Mustafa (2023) *Geçmişte Bir Yol - Devrimci Yol*, Alter Yayıncılık, Ankara.
Özdemir, Özge (2023) *Geçmişin İzleri - Altmışlı ve Yetmişli Yılların Kolektif Belleği*, İletişim Yayınları, İstanbul.
Özcan, Halil İbrahim (2001) *Ejderha Yılları*, Gendaş Kültür, İstanbul.
Özcan, Erol (2016) *Kılavuz ve Toros - Bir Yolcunun Anıları*, Alan Yayıncılık, İstanbul.
Özveren, Ali (2019) *Yol ve Yolcu*, Sınırsız Kitap Yayın, Ankara.
Parnes, Ohad, Vedder, Ulrike, Willer, Stefan (2008) *Das Konzept der Generation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
Paşa, Halil (2020) *Biz Devrime Çok İnanmıştık*, Kalkedon Yayınları, İstanbul.
Pekin, Faruk (2024) *"Dedem Koruk Yemiş..." - Emekçilerle Yanyana Bir Yaşam*, Literatür Yayıncılık, İstanbul.
Polat, Selçuk (2010) *78: Sokaklar Özgür Fakat Kanlıydı*, Apollon Yayıncılık, İstanbul.
Poyraz, Cemal Azmi (2017) *Koş Cemal Koş*, Belge Yayınları, İstanbul.
Salman, Nuri (2016) *Yolculuk Sürer...*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Sancar, Mithat ([2007] 2021) *Geçmişle Hesaplaşma* (6. baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Sarı, Bayram (2020) *Kağıt Gemi*, Barış Kitap, Ankara.

Sarıoğlu, Sezai (2001) *Nar Taneleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.

— (2015) *Bülent Uluer Anlatıyor: Çerkesim, Türküm, Kürdüm, Sosyalistim*, Dipnot Yayınları, Ankara.

— (2024) *"Yaram Derine Düştü."* İletişim Yayınları, İstanbul.

Savaş, Ümit (2025) *Kelebekler Sessiz Uçar*, Nota Bene Yayınları, İstanbul.

Sılacı, Nazım (2011) *Asılı Kalan Hayatlar*, Penta Yayıncılık, Ankara (2. baskı).

Solgun, Cafer (2017) *Demeyin Anama, İçerideyim*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Sümer, Uğur (2023): *Uşak'ta Köy Komünleri*, H2O Kitap, İstanbul.

Şenci, Erdoğan (2011) *İz* (2. baskı), Yıldız Kitaplar, İstanbul.

Taşyapan, Ali (2009) *Duvarın İki Yakası*, El Yayınları, İstanbul.

Tekeli, Haluk (2023) *Kızıl Sis*, Sakin Kitap, İzmir.

Tepebaşı, Mehmet (2006) *Yaşanmamış Sayılan Anılar*, Dipnot Yayınları, Ankara.

Teyhani, Şehriban (2020) *Ateşi Çalan Yolcular - Kamer Teyhani Kitabı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Toker, Ersin (2018) *Porsuk Durgun Akardı - Mustafa Çalıkuşu Anısına*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Torun, Tarık (2022) *Ömrümün Sol Hali*, Su Yayınevi, İstanbul.

Traverso, Enzo (2018) *Solun Melankolisi*, çev. Elif Ersavcı, İletişim Yayınları, İstanbul.

Töre, Hasan (2024) *Baba Oğul ve Devrim*, Belge Yayınları, İstanbul.

Tura, Rıza (1999) "'68 ile '71 Arasına Sıkışan Zaman: '70'li Yıllar", *Defter*, 37: 35-46.

Türüdü, Cengiz ve Kandemir, Naim (2017) *İnziva Diyalogları - Hayat Üzerine Konuşmalar*, NotaBene Yayınları, İstanbul.

Ural, Nursen (Yiğit) (2022) *Anılarıyla Ölümü Yenenler*, İzan Yayıncılık, Ankara.

Uyan, Mahmut Memduh (1993) *Gerilla Kartaldır*, Belge Yayınları, İstanbul.

Ünal, İbrahim (2020) *Tarihe Not - Akılda Kalanlar (1976-1980)*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Ünlü Ertan, Ümmühan Ceren (2020) *Utopia and History: Political Movements, the Explosion of Communication and Education, and Unimaginable Encounters in the '60's and '70's in Turkey*, Yayımlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İstanbul.

Üstündağ, Birol Çetin (2024) *Kuzeyde Bir Yer*, Kırmızı Çatı Kitap, Ankara.

Veyne, Paul (2014) *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım, Metis Yayıncılık, İstanbul.

Yağcı, Nabi (2018) *Elele Özgürlüğe*, Belge Yayınları, İstanbul.

Yakut, İbrahim (2024) *Kendi Halinde Bir Devrimcinin Uzun Yolculuğu*, Dorlion Yayınları, Ankara.

Yalçın, İbrahim (2014) *THKP-C (Acilciler) Anıları*, Kibele Yayınları, İstanbul.

Yaşar, Mustafa (2022) *Nefer - Bir Devrimcinin Anıları*, Sarmal Kitabevi, İstanbul.

Yılmazer, Şükrü (2018) *Göç Yolundan Devrimci Yol'a* (haz. Yılmaz Göçkün), Nota Bene Yayınları, İstanbul.

Zafer, İhsan (2025) *"Lütfen Ellerinizi Kaldırır mısınız?"*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kürt biyo-kurgularında alternatif tarih yazımı, psiko-politik yolculuk modelleri, nekrolojik söylemler ve ulusal yas

Ahmet Ataş

Özet: Gerçek tarihî şahsiyetlerin yaşamöykülerine dayanan bir tür olarak biyo-kurgu hem modern Batı edebiyatlarının hem de postkolonyal edebiyatların önemli branşlarından birini oluşturmaktadır. Çağdaş Batı biyo-kurguları ağırlıklı olarak "şöhret kültüründen" beslenirken postkolonyal biyo-kurgular genellikle marjinalleştirilmiş yaşamlara odaklanarak hem kritik tarihsel düzeltmeler yaparlar hem de postkolonyal failliğe dair önemli içgörüler sunarlar. Biyo-kurgu, Kürt yazarların postkolonyal ajandaları doğrultusunda sıklıkla kullandığı edebî türlerden biridir. Kürt yazarların gerçek yaşamlara temsil yatırımları epik ulusal kahramanlardan klasik Kürt şairlerine, ünlü ulusal ozanlardan (dengbej) politik figürlere geniş bir yelpazeyi kapsar; ancak ağırlıklı olarak yoğunlaştıkları yaşamlar 20. yüzyıl Kürt politik yaşamlardır. Egemen Türk tarih yazımında genellikle marjinalleştirilmiş olan Kürt politik şahsiyetlerin yaşamlarına ayırıcı odağı itibarıyla, Kürt biyo-kurgusu postkolonyal biyo-kurgu ile geniş bir kültürel ajanda paylaşır; postkolonyal hayatları çalışırken bir yandan alternatif tarih yazımları sunar, öte yandan ulusal duygu ekonomileri inşası işine dahil olur. 20. yüzyıl Kürt politik şahsiyetlerin biyografilerinin kurgusal versiyonlarını sunan Kürt biyografik romanlarına odaklanan bu makale Kürt biyo-kurgusunun tarih yazımı pratiklerini, kanonlaştırma yöntemlerini, psiko-politik yolculuk modellerini, nekrolojik (*obituarial*) söylemlerini ve ulusal yas canlandırmalarını ele almaktadır. Çalışma, Kürt edebiyatından dört biyografik romanın eleştirel okuması üzerinden, Kürt biyo-kurgu edebiyatının revizyonel potansiyellerinin yanı sıra ideolojik handikaplarını, etik ikilemlerini ve estetik yetenek ve sınırlılıklarını da irdelemektedir.

Anahtar sözcükler: Kürt biyo-kurgusu, postkolonyal biyo-kurgu, tarih yazımı, kanonlaştırma, postkolonyal öznellik, nekroloji söylemleri, ulusal yas.

Gerçek tarihî şahsiyetlerin yaşamöykülerinin kurgulanmış versiyonlarını sunan Kürt biyografik romanları Kürt tarihî romanının baskın biçimini oluşturmaktadır; tarih yazımı, biyografi, nekroloji (*obituary*) ve kurgunun iç içe geçtiği melez bir edebî söylem alanında işleyen metinlerdir. Martin Middeke, pek çok Batı çağdaş biyo-kurgusunda tarihsel referansların genellikle "ilginç, öngörülemez ve

(*) Dr. Kültürel, Edebî ve Postkolonyal Çalışmalar.

çoğu zaman kötü şöhretli" romantik yaşamlar olduğunu tartışır (1999: 6). Marie-Luise Kohlke'ye göre ise neo-Viktorya biyo-kurgusu, "kutlama ya da anma dürtülerinden kaynaklanıp yarı saygı duruşu niteliği taşıdığı kadar, saygısız ya da fesat amaçlara da hizmet edebilen" bir türdür; "sansasyonel magazin gazeteciliği ve ünlülerin ifşasıyla benzerlikler gösterir" (2013: 8). Kürt biyo-kurgusu bu edebî konvansiyonun dışında bir model sunar. Türün tarihsel referansları genellikle olağan, öngörülebilir ve egemen Türk tarih anlatılarında "kötü şöhretli", Kürt tarih anlatılarındaysa iyi şöhretli olarak kaydedilmiş 20. yüzyıl postkolonyal yaşamlardır; "sansasyonel magazin gazeteciliğinden" ziyade postkolonyal tarih yazımı ve politik öznellik çalışmalarıyla benzerlikler gösterir. Kürt yazarların biyo-kurgu formunda sundukları politik yaşamöyküsü anlatıları, Bridget Fowler'ın hem kültürel bir "kanonlaştırma" ve "anılaştırma" aracı hem de "kolektif hafıza" olarak analiz ettiği "nekroloji" anlatıları (2007) ile dikkate değer bir söylem alanı paylaşırlar. Ayrıca, biyografik öznenin psiko-politik yolculuğunun "zihin dekolonizasyonu" modeli olarak sahnelenmesi söz konusu romanlarda ortak bir edebî görgü olarak belirir; egemen tarih yazımının marjinalleştirdiği politik şahsiyeti saygın bir figür olarak tarih sahnesinde yeniden konumlandırırlarken psiko-politik yolculuğunu ulusal uyanış ve direnişler tarihini aktarmanın şeması olarak kullanırlar genellikle.

Bu makalede 20. yüzyıl Kürt politik şahsiyetlerin yaşamöykülerinin kurgusal versiyonlarını sunan Kürt biyografik romanların alternatif tarih yazımlarına, kanonlaştırma yöntemlerine, psiko-politik yolculuk modellerine ve ulusal yas efekti üretmeye dönük nekrolojik (*obituarial*) söylemlerine odaklanarak ürettikleri yaşam yazımı edebiyatının eleştirel bir değerlendirmesini sunmaya çalışacağım; külliyatın politik, kültürel ve edebî potansiyellerini, limitlerini ve handikaplarını irdeleyeceğim. Kürtçenin Kurmanci lehçesinden dört biyografik romanı ele alan makale, Elîyê Evdilrehman'ın Ağrı Dağı direnişinin askerî önderlerinden Şeyh Zayir'in (1896-1931) yaşamını odağa aldığı *Şer Li Çîya - Şêx Zayîr* (Dağda Savaş - Şeyh Zayir, 1989 [2011]), Mehmed Uzun'un Celadet Alî Bedirxan'ın (1893-1951) yaşamını odağa aldığı *Bîra Qederê* (Kader Kuyusu, 1995 [2002]), Jan Dost'un Şeyh Said'in (1865-1925) yaşamına odaklandığı *3 gav û 3darek: Şeva dawî di jiyana Şêx Seîdê Kal de* (Üç Adım ve Bir Darağacı: Şeyh Said Efendinin Yaşamındaki Son Gece, 2007 [2015]) ve Dilawer Zeraq'ın Vedat Aydın'ın (1953-1991) yaşamının bir temsilini sunduğu *Mirina Bêsî* (Gölgesiz Ölüm, 2011) adlı romanlarının karşılaştırmalı okumasına dayanmaktadır.[1]

Bu makale için seçilen romanlar politik Kürt şahsiyetlerin yaşamları aracılığıyla Türkiye Kürtlerinin 20. yüzyıl ulusal mücadeleler tarihini teşrih ederler; hikâye ettikleri yaşamlar 20. yüzyıl Kürt aktif politik öznenin tarihsel deneyimlerini temsil potansiyeli yüksek yaşamlardır: Ulusal direniş sırasında ölüm (Şeyh

1 Bu makalede ele alınan romanlardan yapılan alıntılar benim tarafımdan Kürtçeden Türkçeye çevrilmiştir.

Zayir), idam (Şeyh Said), sürgün (Celadet Ali Bedirxan) ve devlet-kaynaklı "faili meçhul" cinayet (Vedat Aydın). Edebî bir tür olarak biyografi ve tarihin temsili arasındaki ilişkiyi irdeleyen Siegfried Kracauer'a göre, "tarihçi gibi tarihi doğrudan ele alamayan ya da almak istemeyen çağdaş yazar için tarih, oldukça görünür kahramanlarının yaşamlarına yoğunlaşmıştır" (2017: 108); Kürt yazarların biyo-kurgularında da 20. yüzyıl Kürt tarihi görünür kahramanlarının yaşamlarına yoğunlaştırılarak bireysel varoluşlar aracılığıyla canlandırılır. Öte yandan, ele alınan romanların "kayda değer" yaşam seçimlerinin ulusal hafıza ve ulus inşası dürtüleriyle ilintili seçimler olduğu ayrıca not edilmelidir. Bir kayıt ve anma formu olarak nekroloji türünü "yas-tutulabilirlik" konusu ekseninde ele alan Judith Butler (2006), ulusun belirli biyografilerinin "kayda değer" biyografiler olarak seçilmesinin bir "ulus inşası eylemi" olduğunu hatırlatır. Nekrolojinin "yas-tutulabilirliğin (*grievability*) kamusal olarak dağıtıldığı bir araç olarak işlev gördüğüne" dikkat çeken Butler, türü ulusal yas pratiklerinin bir formu olarak değerlendirir; yazara göre, "nekroloji bir yaşamın kamusal olarak yas-tutulabilir bir yaşam haline gelmesinin ya da gelememesinin aracıdır; ulusal öz-tanımanın bir simge(si) dir" (2006: 34). Butler'ın (2006) tür ile ulusal yas ekonomisi inşaları arasında ilinti kuran analizini temel alan Fowler, nekroloji anlatıların tıpkı tarihî romanlar gibi kolektif hafızayı şekillendirme potansiyellerine dikkat çeker (2007: 10). Biyografik bir form olarak türün "sadece bir *değer deposu* değil, aynı zamanda bir değer *ölçüsü*" (2007: 8) olduğunu not eden Fowler'a göre, "kayda değer" yaşam seçimleri ve yâd etme icraları itibarıyla nekroloji anlatıları, bir toplumun "ulusal yas" politikalarını şekillendirmede önemli bir kültürel rol oynarlar (2007: 50).

İncelenen romanlardan *Bîra Qederê*, *3 gav û 3darek* ve *Mirina Bêsî* ayırt edici biçimde biyografinin nekroloji formu ve retoriği içinde işleyen metinlerdir; postkolonyal yaşamlar ekseninde icra ettikleri biyo-kurgusal pratikler ulusal yas politikası inşasına dahil olan kültürel pratikler olarak okunabilir. *Şer Li Çîya*, *Bîra Qederê* ve *3 gav û 3darek* biyografik tarihî roman, *Mirina Bêsî* ise yakın dönem bir yaşama odaklanan çağdaş bir biyo-kurgu olarak tanımlanabilir. Ayrıca, Evdilrehman, Uzun ve Dost'un romanlarında tarihî şahsiyetlerin gerçek isimleri kullanılırken Zeraq'ın romanında gerçek isim yerine kurgusal bir isim (Hogir) tercih edilir; metin, "örtbas edilmiş biyo-kurgu" olarak tanımlanan (Kohlke ve Gutleben, 2020: 7), karakterin gerçek kimliğinin yeniden adlandırma yoluyla gizlendiği biyo-kurgu türünün örneklerinden biridir.

Makalenin takip eden bölümlerinde ilk olarak biyo-kurgu hakkındaki literatüre kısa bir göz atılıyor; Batı çağdaş biyo-kurgusu ile postkolonyal biyo-kurgunun odak ve temsil protokollerinin farklılıkları ışığında Kürt biyo-kurgusunun konumlandığı politik, kültürel ve edebî söylem alanına dair bir değerlendirme sunuluyor. Daha sonra romanların tarih yazımları ve sundukları ulusal tarih müfredatlarının kurgusallık ile otantiklik dereceleri irdeleniyor; kurgusallığın özellikle ulus inşası güdüleri etrafında yoğunlaştığına dikkat çekilerek Kürt bi-

yo-kurgusunun ideal ulusal tarih müfredatları üretme güdülerinin külliyatın revizyonel potansiyellerini aşındırdığı vurgulanıyor. Bu tartışmayı takip eden bölümde yazarların biyografik özneye atfettikleri özneleşme süreçleri ve psiko-politik yolculuk modellerinin ilgili şahsiyetin biyografisi ile örtüşen ve çelişen yanları vurgulanarak yeniden üretilen biyografideki kurgusal unsurların yazarın ulusçu ajandası ile bağlantısına dikkat çekiliyor; yazarsal ideolojinin tarihî şahsiyetin biyografisine ne tür temsil protokolleriyle sızdığı irdeleniyor. Tartışmanın son bölümünde ise romanların nekroloji retorikleri irdelenerek tarihî şahsiyetin ölümü ekseninde üretilen hüzün ekonomisinin kültürel ve edebî dokusu ele alınıyor; biyografik öznenin ölüm ânının ne tür yas figürleriyle bezendiği gösterilerek ilgili temsillerin politik ima ve anlamlarına dikkat çekiliyor.

Biyo-kurgu: Söylem alanı, politik potansiyelleri, etik ikilemleri

John F. Keener biyografik kurguyu "tarihsel bir yaşamın temsiline 'romansal' söylemi uygulayan tüm anlatılar" olarak tanımlarken (2001: 183), David Lodge, türü "gerçek bir kişiyi ve onun gerçek tarihini, biyografinin nesnel, kanıta dayalı söyleminden ziyade öznelliği temsil etmek için roman tekniğini kullanarak yaratıcı bir keşif için konu alan roman" olarak tarif eder (2006: 8). Tür hem biyografi hem de tarihî roman ile kesişen unsurlar barındırır (Novak ve Dhúill, 2023). Biyografik kurgunun, "tamamen hayali olmayan hayatları tasvir ederek kendisini daha genel anlamda kurgudan ayırdığına" dikkat çeken Marie-Luise Kohlke ve Christian Gutleben (2020), türün "göndergesellik ile kurgusallık, gerçekçilik ile fantezi arasında kayan bir skalada yer aldığına" dikkat çekerler (2020: 5-10). Michael Lackey ise, "ajansal (*agential*) yaşama doğru yapılan psiko-politik yolculuk" canlandırma özelliğinin biyografik kurguyu tarihî romandan ayıran başlıca özelliklerden biri olduğunu vurgulayarak türün "kültürel teşhis ve insan eylemliliğine odaklanan edebî bir form" olduğunu tartışır (2021: 8). Yazara göre, "tarih, tarihî romanda olduğu gibi biyografik romanın baş kahramanı değildir"; biyo-kurgunun başkahramanı "faildir" (2021: 8). Türün gerçek tarihî figürden "mit yaratma" pratiklerine dikkat çeken Martin Middeke'e göre ise biyo-kurguların estetiği, geçmişi açıklamaya yönelik "geleneksel tarih yazımı" arzusuyla bağlantılı olmaktan ziyade "revizyonist bir tarih yazımı bilinciyle biçimlenir" (1999: 18). Bu yönüyle, biyografik kurgular bir yandan "geçmişe dair popüler algılara aracılık eder", öte yandan bu algıları "düzeltme ve şekillendirme" potansiyelleri içerirler (Kohlke ve Gutleben, 2020: 3). Kohlke ve Gutleben, tarih yazımı ile poetikayı, biyografi ile kurguyu bir araya getiren biyo-kurgunun biyografik esere "musallat olan" bir dizi etik paradoksu barındırdığına dikkat çekerler. "Öznelerarası yakınlığın eşzamanlı takibi ve ihlali", "empatik anma ile sömürücü ifşaatın çakışması", ilgili tarihî figürün yaşamının "tüketim amacıyla meta haline getirilmesi" ve kurgulanmış "hayat hikâyelerinin iddia edilen epistemolojik değeri" gi-

bi sorunlar türü çevreleyen belli başlı sorun alanları olarak kabul edilir (Kohlke ve Gutleben, 2020: 2). Kohlke ve Gutleben ayrıca, neo-Viktorya dönemi biyo-kurgusunun genellikle "ünlülerin" hayatlarına odaklandığını not ederek türün Batı kültür ortamlarındaki "ifşa" ve "teşhir" dürtülerine dikkat çekerler; yazarlara göre, çağdaş "biyo-kurgu türünün 19. yüzyıla duyduğu kalıcı hayranlık, aynı anda hem samimiyeti hem de samimiyeti ihlal eden çağdaş itiraf ve şöhret kültürü tarafından aktif olarak beslenir; izleyicilere kişisel travmalar, ihlaller, sırlar, kendini keşfetme yolculukları ve politik ve sanatsal zaferler ve başarısızlıklar gibi gerçek yaşam öykülerine ayrıcalıklı erişim sağlar" (2020: 18-19).

İçerdiği etik ihtilaf potansiyeline rağmen, gecikmiş bir tanıklığı içeren biyo-kurgusal pratikler "tarihsel gözden kaçırmaları telafi etme" ve tarih "düzeltmeleri" yapma konusunda önemli kültürel potansiyellere sahiptirler (Kohlke ve Gutleben, 2020: 13). Biyografik kurguların "sömürgeleştirilmiş bireylerin anlatılmamış hikayelerini anımsatma" potansiyelleri ve "kaydedilmemiş olan olaylara ilişkin uygulanabilir tamamlayıcı senaryolar oluşturma" kabiliyetleri (12-13) türü postkolonyal edebiyatların kritik branşlarından biri kılmaktadır aynı zamanda. Kohlke ve Gutleben'in de not ettiği gibi, "tarihsel özneleri pazar için yeniden dirilten" neo-Viktoryen biyografik kurgu "bir tür travma turizmi [...] ya da ikonik öznelerin kınanacak davranış ve inançlarını acımasızca ifşa ederek röntgenci meraka düşkünlüğü teşvik ederken" (26), postkolonyal biyo-kurgu için "tarihsel Öteki" ifşanın, teşhirin ve popüler tüketimin çalışma alanından ziyade "merkez dışı yaşamların", "madunların çektiği acılara gecikmiş tanıklığın" (12) ya da kolonyal baskılar tarihini, "zihnin dekolonizasyonunu" ve postkolonyal bir "failleşme" yolculuğunu tahayyül etmenin (Lackey, 2021: 8-9) çalışma alanı olarak tayin edilir daha çok. Geçmişi yeniden ele almaları itibarıyla, "biyo-kurgusal ve postkolonyalin potansiyel olarak bir dizi ortak özelliğe sahip olduğuna" dikkat çeken Daria Tunca ve Bénédicte Ledent, postkolonyal biyo-kurguyu postkolonyal "direniş kültürüne" ait bir tür olarak konumlandırıp bağlamsallaştırırlar (2020: 339-340). Postkolonyal biyo-kurguların genellikle "rakip epistemolojilere" başvurduğuna dikkat çeken Tunca ve Ledent, türün "hayatları geleneksel Batı tarih yazımı tarafından unutulmuş ya da çarpıtılmış belirli bireylere olan ilgisinin" biyo-kurgu edebiyatının ufkunu ve vizyonunu genişleten yönüne işaret ederler (339).

Postkolonyal literatürün kolonyal ve postkolonyal ortamlardaki biyo-kurgusal pratiklere dair teşhislerinde iki hususun öne çıktığı söylenebilir; ilki, postkolonyal yazarlar biyo-kurgusal eserlerinde "sömürgeleştirenler ve sömürgeleştirilenlerden bahsetme eğilimindedirler" (340); ikincisi ise tarihe revizyonel yaklaşımlarıyla postkolonyal biyo-kurgular karşı-olgusal bir tarih yazımına dahil olurlar (Kohlke ve Gutleben, 2020; Tunca ve Ledent 2020). 20. yüzyıl politik şahsiyetlerin yaşamlarının temsillerini sunan Kürt biyo-kurgularının metodolojik okuması, Kürt biyo-kurgusunun postkolonyal biyo-kurgu ile dikkate değer bir kültürel misyon seti ve edebî söylem alanı paylaştığını açığa vurmaktadır. Kürt biyo-kur-

gularının ayırıcı bir ulus inşası ajandasına sahip olduğu, ulusal bir tarih müfredatı ve politik hafıza üretme faaliyetinin araçları olarak konumlandıkları ayrıca not edilmelidir; bu yönüyle, postkolonyal biyo-kurgular gibi sadece "düzeltici" değil, aynı zamanda kurucu dürtülere sahiptirler. Ancak ayırt edici ulusal dürtülerine karşın, öznelliği kucaklayan ulusal bağlama yoğun vurgusu, rakip/karşı anlatılara yaslanması, egemen tarih anlatısının marjinalleştirdiği hayatlara pozitif temsil yatırımları ve revizyonel icraları itibarıyla Kürt biyo-kurgusu Batı biyo-kurgu geleneklerinden ziyade postkolonyal biyo-kurgu gelenekleri ile karşılaştırmalı okumalara daha elverişli bir çerçeve sunmaktadır.

Kürt edebiyatında biyo-kurgusal pratiklerin gelişimi

Lyn Innes, postkolonyal romanların önemli potansiyellerinden birinin "bir tarihi kendi terimleriyle tasvir etme" potansiyelleri olduğunu vurgulayarak (2007: 37) Chinua Achebe, Ayi Kwei Armah, Assia Djebar, Ngugi wa Thiong'o ve Solomon Plaatje gibi yazarların tarih temsilleri içeren eserlerinde "hem kolonyal anlatılara meydan okuyan hem de hikâyeleri Avrupalı tarihçiler tarafından görmezden gelinenlere veya bastırılanlara ses veren alternatif tarihler" sunulduğunu not eder. (2007: 40). Bir ulusal direnişler tarihini "kendi terimleriyle tasvir etme", sesi ve hikâyesi "bastırılanlara ses verme" ve "alternatif tarih" anlatıları yoluyla "kolonyal anlatılara meydan okuma" pratikleri gerçek tarihsel bir politik figürü kurgunun bir unsuru olarak kullanan pek çok Kürt romanında sıklıkla karşılaştığımız temsil protokolleridir aynı zamanda. Kürt romanında gerçek bir tarihî şahsiyetin kurgunun merkezî bir unsuru olarak kullanımına ilk kez Kamiran Alî Bedirxan'ın 1937 tarihli Almanca romanı *Der Adler von Kurdistan*'da (*Kürdistan Kartalı - Yado* [2014]) rastlarız; Şeyh Said isyanının askerî liderlerinden Yado'nun (Yadîn Mahmut Ebas) "Kürdistan kartalı" olarak tasvir edildiği roman bir ulusal direniş anlatısı olarak biçimlenir; tarihî şahsiyetin kanonizasyonu ve hikâyesinin ulusal hafızaya kaydı anlatının temel kültürel ajandası olarak belirir. Kürt edebiyatında, tarihî bir figürün yaşamının geniş bir kesitini içererek ayrıntılı bir öznellik gelişim modeli sunan ve biyo-kurgu olarak sınıflandırılabilecek romanların ortaya çıkışı ise 1980'lerin sonuna denk gelir; Evdilrehman'ın 1989 tarihli *Şer Li Çîya* ve Uzun'un aynı tarihli *Siya Evînê* adlı romanları Kürt biyo-kurgusunun ilk örnekleri olarak ortaya çıkarlar. Uzun'un külliyatında biyografik tarihî roman türünün önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir; *Siya Evînê*, *Rojek Ji Rojên Evdalê Zeynikê*, *Bîra Qederê* ve *Hawara Dîcleyê* gibi romanları gerçek tarihî şahsiyetlerin yaşamöyküleri ekseninde devinen tarihî kurgular olarak biçimlenirler. İbrahim Seydo Aydoğan (2014), Memduh Selim Bey'in yaşamını canlandıran *Siya Evînê* ile Celadet Bedirxan'ın yaşamını canlandıran *Bîra Qederê*'nin tarihî romandan ziyade biyografik roman olduklarını tartışır; söz konusu iki metinde tarihin sadece bir "aksesuar" olarak belirdiğini (2014: 249) ileri süren Aydoğan, tarihî roman ile biyografik roman arasında kesin ayrımlar varsayar.

Aydoğan'ın tarihî roman ve biyografik roman ayrımı esas itibarıyla Georg Lukács'ın tarihî roman ile "tarihî romanın biyografik biçimi" (1983: 321) olarak tarif ettiği roman türü arasında kesin ayrımlar öngören yaklaşımına yaslanır. Tarihî romanın biyografik biçiminin "kişisel", "salt psikolojik" ve orantısız biçimde "biyografik olana" yaslanan bir tür olduğunu tartışan Lukács, biyografik romanda "tarihin büyük itici güçlerinin ihmal edildiğini" ileri sürer (1983: 321). Modern tarihî romanda biyografiye yönelimi edebî bir "zayıflık" ve bir sapma olarak gören Lukács'a göre biyografik olana yatırım yapan romanda tarihin itici güçleri "çok özet bir biçimde sunulur ve yalnızca merkezdeki kişiyle biyografik olarak ilişkilendirilir"; anlatı "nesnel toplumsal-tarihsel belirleyicilerden" ziyade "biyografik-psikolojik nedenselliği" öncelediği için "verili tarihsel dönüşüm yeterince güçlü bir şekilde hissedilemez" (1983: 321). Kohlke ve Gutleben'ın (2020) de not ettiği gibi, Lukács tarihî roman ve biyografik roman hakkındaki yaklaşımını "mikrotarih, postkolonyalizm ve madun tarihi gibi gelişmelerden önce formüle etmiştir" (2020: 16); özellikle kolonyal ve postkolonyal kültür ortamlarında, aktif politik yaşamların/biyografilerin "kendi başına geçerli bir 'tarihsel araştırma yöntemi' haline geldiği" (2020: 16) göz önüne alındığında Lukács'ın kesin ayrımlara dayalı modelinin geçerliliği daha da tartışmalı hale gelmektedir. Kürt biyografik tarihî romanların içerdiği tarih yazımı yoğunluğu Lukács'ın tarih yazımı/biyografi ya da biyografik kurgu/tarihî kurgu gibi katı ikili ayrımlara dayalı modelini tam olarak teyit etmez. Hem Uzun'un romanlarının hem de 20. yüzyıl politik yaşamlara odaklanan diğer Kürt biyografik tarihî kurguların "tarihin büyük itici güçlerinin" tasvirlerine ayırdıkları yoğun mesai bu kurguları salt biyografik olana yatırım yapmış metinler olarak tanımlamayı güçleştirmektedir. Bilakis, söz konusu metinlerde anlatının hacimli bir kısmını teşkil eden tarih yazımı ve "tarihin büyük itici güçlerinin" tasvirleri öznellik tasvirlerini gölgede bırakır çoğu zaman; "failin" tasvirlerine detaylı bir tarih malumatı sunumu eşlik eder genellikle.

Kürt biyografik tarihî romanlarında ulusal tarih yazımı metinlerin ortak çalışma alanlarından biri olarak belirirken ürettikleri tarih yazımları hem olgusal doğruluk bağlamında hem de estetik kalite anlamında önemli farklılıklar arz eder. Tarih ve politik öznellik yazımı bağlamında Kürt biyo-kurgusunda iki ana eğilim ve yaklaşımdan söz edilebilir: Objektiflik ve inandırıcılık kaygısı taşımayan ve tarihî ve politik öznelliği esas olarak ulus inşası harcı olarak kullanma eğilimindeki ulusçu ve kurgusalcı yaklaşım ile "çarpıtılmış" bir ulusal tarihin ve politik öznelliğin doğru versiyonunu sunma, böylece tarihsel düzeltmeler yapma eğilimindeki revizyonel ve gerçekçi yaklaşım. Evdilrehman ve Dost'un romanlarında ulusal dürtülerin biçim verdiği ve yoğun ulusallık aşılanmış bir tarih müfredatı ve politik öznellik formları göze çarparken Uzun'un romanında ulusal tarihin ve öznelliğin olgusal doğrulukla ve otantikliğiyle temsili anlatının temel kaygılarından biri olarak belirir.

Doris Sommer (1990), Latin Amerika tarihî romanlarını incelediği çalışmasında kıtanın erken dönem tarihî kurgularının "yükselen ulusun meşruiyetini artıracak bir tarihi doldurma ihtiyacı" ekseninde biçimlendiklerini not eder (76); "ulus inşası romanları" (76) olarak tanımladığı söz konusu tarihî kurguların "ideal tarihler" üretme dürtülerine dikkat çeker (73). *Şer Li Çîya* ve *3 gav û 3darek* "ulusun meşruiyetini" berkitecek ideal bir ulusal tarih müfredatı sunarken belgesel bir tadın biçimlendirdiği *Bîra Qederê* arşiv kaynaklarına yaslanarak daha gerçekçi bir geçmiş atmosferi kurmayı dener. Hamish Dalley "inandırıcılık ve gerçeğe yakınlığın" postkolonyal tarihî romanlar için merkezî bir kaygı olduğunu vurgulayarak türün "gerçek geçmişin ciddi yorumları olarak okunmayı talep ettiğini" not eder (2014a: 52); postkolonyal tarihî romanın "rakip anlatılar ve arşiv kaynaklarıyla diyaloğa açık" doğasına dikkat çeken yazar, türün gerçekçiliğinin "anlatıları bilgiye anlamlı katkılar olarak çerçeveleyen inandırıcılık ve gerçekçilik normlarına bağlılığından kaynaklandığını" tartışır (2014b: 7).

Kürt ve Türk arşiv kaynaklarından beslenen Uzun'un romanı *Şer Li Çîya* ve *3 gav û 3darek*'ten farklı olarak geçmişin "ciddi" ve "inandırıcı" bir yorumu olarak konumlanır. Uzun'un kendi tarihî romanlarının kültürel vizyonları bağlamında ifade ettikleri, Dalley'in (2014) postkolonyal tarihî romanın gerçekçilik konvansiyonuna dair tartışmasını teyit eder niteliktedir. "Resmi görüşler tarafından yok edilmiş ya da çarpıtılmış" Kürt tarihinin (Uzun, 2005: 26) doğru versiyonunu sunmayı tarihî kurgularının vizyonlarından biri olarak ortaya koyan yazar, "tarih[in] bir oyun, teknik bir kurgu haline getirildi[ği]" postmodern tarihî kurmacaların tarihle "oynama" yaklaşımlarına karşı geçmişin otantik temsilinin önemine dikkat çeker (58).

Ele alınan romanların sundukları tarih yazımlarının otantiklik derecesi ve arşivsel değerlerinin farklılıklarına karşın, marjinalleştirilmiş politik şahsiyetlerin marjinallikten çıkarılmış profillerini sunma ve egemen tarih anlatısının ilgili öznelliklere dair epistemolojilerini iptal etme stratejileri metinlerin ortak noktası olarak belirir. *Şer Li Çîya*'nın Şeyh Zayir'i, *3 gav û 3darek*'in Şeyh Said'i ve *Bîra Qederê*'nın Celadet Ali Bedirxan'ı erken Cumhuriyet dönemi Kürt silahlı ayaklanmalarına öncülük etmiş veya aktif biçimde dahil olmuş şahsiyetlerdir; hem resmî Türk tarih yazımında hem de erken Cumhuriyet dönemi Türk romanında "eşkıya", "elebaşı", "gerici", "eli kanlı çete" ya da "asi" olarak kaydedilmişlerdir. Söz konusu tarihî şahsiyetlerin hayatlarına odaklanan romanlar bir yandan egemen tarih yazımının karşısında konumlanan bir tarih yazımı üretirler, öte yandan ilgili hayatları meşru, ilerici ve devrimci hayatlar olarak sunarlar. Innes (2007), pek çok postkolonyal romanın aynı zamanda "örtük ve/veya açık bir şekilde kolonyal romanlarla etkileşime girdiğini" ve onlara "cevap yazdığını" not eder (40); Kürt biyografik tarihî romanları bağlamında kolonyal romana örtük ya da açık göndermelere ve "cevap yazma" pratiklerine pek rastlamayız, ancak aynı tarihî şahsiyetleri karşıt/rakip bir yaklaşımla ele almaları itibarıyla kolon-

yal romanın temsillerine cevap niteliğinde metinler olduklarını söylemek mümkündür.

Halide Edip Adıvar'ın 1928 tarihli *Zeyno'nun Oğlu*'nda pejoratif bir temsilini sunduğu Şeyh M.'nin (ki Şeyh Said'i temsil eder) öznelliği ve kimliği ile Jan Dost'un *3 gav û 3darek*'inde hagiyografik bir temsilini sunduğu Şeyh Said'in öznelliği ve kimliği kolonyal ile postkolonyal anlatı arasındaki karşıtlık ve çekişmenin özgün bir örneğini somutlaştırır. Müslüm Yücel'in *Osmanlı-Türk Romanında Kürt İmgesi* adlı çalışmasında not ettiği gibi, Adıvar'ın romanındaki Şeyh M. karakterinin Şeyh Said olduğu açıktır (2011: 200); Yücel, ayrıca romanda şeyhin Haso adlı karaktere "yaptığı telkinlerin" Şeyh Said'in "idam öncesi yazdığı mektuplardaki" ifadelerle benzerliğine dikkat çeker (200).[2] Benzer şekilde, *Şer Li Çîya*'nın Ağrı direnişinin önderlerinden Şeyh Zayir'i epik bir ulusal kahraman olarak canlandıran temsili, Esat Mahmut Karakurt'un Ağrı Dağı isyanını kolonyal bir yaklaşımla canlandıran *Dağları Bekleyen Kız*'ında (1934) "hunhar" ve "vahşi" olarak resmedilen ayaklanmanın önderlerinden Şeyh Fuat'ın temsiline postkolonyal bir cevap olarak da okunabilir. *Şer Li Çîya* ve *3 gav û 3darek* hem Kürt direnişler tarihini "kendi terimleriyle tasvir etme" hem de tarihî şahsiyeti marjinallikten çıkarma anlamında önemli postkolonyal potansiyeller taşımalarına karşın iki metinde de yoğun idealizasyon pratikleri icra edildiği, ilgili ideolojik icraların metinlerin geçmişin güvenilir yorumları olarak okunma kapasitelerini düşürdüğü ayrıca not edilmelidir. Ancak ulusçu bir bakış açısı ve ideolojik düzeltmeler, eklemeler ve çıkarmalarla biçmilendirilen tarih ve öznellik yazımlarına rağmen, Kürt direnişler tarihine ve politik öznelliğine dair içerdikleri temsil protokollerinin geçerlilik değeri, kolonyal romanın içerdiği temsil protokollerinin geçerlilik değerinden çok daha yüksektir.

Romanlaştırılmış tarih: Karşı söylemler, çekişmeli anlatılar, ulusal kurgular

Tarih yazımının Kürt "dilsel", "sanatsal", "siyasi" ve "ideolojik" çalışmaların temel faaliyet alanlarından biri olduğuna dikkat çeken Hamit Bozarslan, Kürt ta-

2 Adıvar, *Zeyno'nun Oğlu*'ndaki Şeyh M. karakterinin Şeyh Said'i temsil ettiğini anlamamız konusunda cömert davranır. "Kürtlük davası güden" Şeyh M. (95) Diyarbakır'da bir ayaklanma hazırlığı yapmaktadır; "mutaassıp" ve "Kuvayi Milliyeye karşı oluşu ile ün salmış pek sözügeçer [bir] kişi" olarak canlandırılır (95). "İçlerinde ateş yanan siyah gözlerin[in] kımıltısı[yla] çevresindekileri "büyüsü" altına alan (112) Şeyh M. "zorba" bir "ruha" sahiptir (113); "Kürt şeftalisi" hizmetçi Zeyno'nun oğlunun –Türk subayı Hasan ile gayri meşru ilişkisinden dünyaya gelen Haso'nun– taze dimağını sadece "din duygularıyla" değil, aynı zamanda "milliyet duygusu sokmağa kalkış[ır], ona Kürtlerin Allah'ın kulları ve Türklerin Allah'ın cezalandıracağı yaratıklar olduğunu anlat[ır]" (146). Şeyh M. "asri" Türk subayının Kürdistan'daki medenileştirme misyonunu baltalayan gericilik ve karanlığı temsil eden bir figür olarak canlandırılır. Hikâye, ayaklanmanın bastırılması, "elebaşıların" bir kısmının öldürülmesi, bir kısmının yakalanması, Şeyh'in isyanla bağlantısını ispatlayan "kâğıt" ve "planların" ele geçirilmesi, "Harp Divanı"nın kurulması ve Zeyno ile oğlunun taşranın/sömürgenin karanlığından kurtarılarak kolonyal metropole (İstanbul'a) götürülmesiyle son bulur.

rih yazımının "resmî devlet tarih yazımlarına bir yanıt" olarak konumlandığını not eder (2003a: 20); bir söylem ve faaliyet bütünü olarak tarih yazımının Kürt entelektüel sahasında hem Kürt ulusal iddialarına "bir meşruiyet kaynağı" sağlama işlevi gördüğünü hem de "Kürt ulus inşası" aracı olarak kullanıldığını vurgular (14). Bozarslan'ın Kürt tarih yazımının belli başlı faaliyet alanları olarak açıkladığı alanlar Kürt biyografik tarihî romanlarının da belli başlı faaliyet alanlarıdır esasen. *Şer Li Çîya*, *Bîra Qederê* ve *3 gav û 3darek*'ın ele aldıkları ve yeniden inşa ettikleri tarih periyodu 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısını içeren modern Kürt tarihinin geniş bir periyodudur; hem Osmanlı dönemine hem de erken Cumhuriyet dönemine Kürtlerin bakış açısından göz atarak alternatif bir tarih yazımı sunarlar.

3 gav û 3darek, Şeyh Said'in yaşamöyküsü odağında 19. yüzyıl Kürt yaşamına ve siyasi olaylarına, Sevr ve Lozan anlaşmalarına, Cumhuriyet'in kuruluşuna, Kürt halkının yeni rejimle birlikte karşılaştığı politik baskılara ve baskılara karşı gelişen Şeyh Said ayaklanmasına dair detaylı bir döküm sunar. Mir Bedirxan isyanı ve yenilgisi (1841-1847), 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Osmanlı-Rus savaşları ve bu savaşların Kürt ekonomik ve sosyal yaşamına etkileri, 20. yüzyıl Kürt ulusal teşkilatlarının faaliyetleri, Cumhuriyet'in kuruluşu ve Şeyh Said ayaklanmasını örgütleyen Azadi örgütünün ortaya çıkışı ve örgütün önde gelen figürlerinin hikâyeleri anlatıda bir dizi temsille canlandırılır. Dost, 19. yüzyılın ikinci yarısını Osmanlı devletinin bitmeyen savaşlara giriştiği ve savaşlarda büyük kayıplar yaşadığı, haraç ve vergilerin arttığı ve devlette adaletin ortadan kalktığı bir dönem olarak tasvir eder (2015: 101). Yazara göre, "devlet zulmü halka adil bir şekilde dağıtılıyordu; Ermeni, Süryani, Arap, Kürt, Çerkez, Laz, Arnavut, herkes o büyük zorbalıktan payına düşeni alıyordu" (102). Dost'un haraç ve vergilerle "talan edilenler" listesinde Türkmen/Türk köylü kitlelerin adının anılmaması dikkat çekicidir; imparatorluğa ulusal/etnik dürtüler atfedildiği hissedilir. *3 gav û 3darek* Kürt politik uyanışının tarihini 19. yüzyılı da içine alacak biçimde genişletir; dönemin Kürt öznelliğine doğruluk değeri tartışmalı bir ulusal retorik aşılar. Dost, 19. yüzyılı Kürt dinî sınıfının ulusal bir uyanış içerisinde olduğu, imparatorluk karşıtı bir "aydınlanma" (84) dönemi olarak canlandırır; Kürt yerel medreselerinde "İslam'ın nazarında Babı Aliye karşı ayaklanmanın doğru mu yanlış mı olduğu" (83) tartışmalarının yaşandığı bir zihin dekolonizasyonu periyodu olarak tasvir eder.

1910 ve 1925 yıllarını kapsayan dönem Dost tarafından yalınkat bir karşıtlık üzerinden canlandırılır: Sevr ve Lozan anlaşmaları. Lozan anlaşmasını hem Kürtlerin hem de Şeyh Said'in hayatındaki en kritik dönemeç olarak tasvir eden Dost, Lozan'ı Kürtlerin "ölüm fermanı" (40) olarak tanımlarken Sevr anlaşmasını Kürtler açısından heba edilmiş tarihî bir fırsat olarak tasvir eder. Dönemin tarihsel ve politik belirleyicilerine dair soruşturması iki anlaşmanın nedenselliğine ve sonuçlarına indirgenmiş roman, Sevr anlaşmasını bir "çiçeklik [guldank]" olarak

tanımlarken (125) Lozan anlaşmasını bu "çiçekliği" kırarak Kürtlerin umutlarının "çiçeklenmesini" engelleyen bir "taş" olarak tasvir eder. "Lozan taşının" "Sevr çiçekliğini" nasıl kırdığını (133) mecazi bir anlatımla aktaran yazar, Şeyh Said'in idamını Lozan'ın bir doğurgusu olarak tanımlar; Şeyh idam sehpasına yürürken son adımında esrarengiz bir taş sesi duyulur: "O ses Sevr çiçekliğini kıran Lozan taşıydı(r)" (135). Lozan anlaşmasının emperyal devletlere büyük tavizler verilerek yapılmış bir anlaşma olduğunu tartışır; Dost'a göre Lozan'da Kürtlerin hayallerini "Ankara'nın bıçağıyla doğrayan" İsmet Paşa Musul'u bırakarak Lozan'dan geri dönmüştür. Ancak "elde ettiği şey Musul'dan daha büyük ve değerlidi(r) ve ceplerini doldurmuştu(r): Kürtlerin kaderi" (137). Dost'un romanı 1925 ayaklanmasını da çok yönlü dinamikleri içerisinde ele alma kabiliyetinden yoksun bir romandır; Şeyh Said ayaklanması yenilgisini "Lozan'da hazırlanmış olan urgan" (142) ve Kürtlerin Şeyhe yaptığı "kösteklikle" açıklar (32). İçerdiği karşı söylem, çekişmeli anlatı ve eleştirel yaklaşım itibariyle *3 gav û 3darek*, John Clement Ball'ın "muhaliflik" ve "karşı söylem" potansiyeli üzerinden tanımladığı postkolonyal romanla (2003: 2) belli temsil protokollerini paylaşır; ancak metnin kolonyal tarih anlatısına dönük "baltalayıcı" icraları yalınkat bir karşıtlığın ötesine geçmez; pek çok siyasi ve sosyal iç ve dış dinamiğin biçimlediği kritik bir tarih kesitinin çok yönlü, derinlikli bir temsilini bulamayız anlatıda.

Romanın Ermeni soykırımı temsiline de tek yanlı ve ulusçu bir perspektifin hâkim olduğu görülür; Kürtlerin soykırımda imparatorlukla suç ortaklıkları önemsizleştirilirken Ermenileri koruyan tutum ve davranışları öne çıkarılır. Dost, soykırım konusunu Şeyh Said'in biyografisiyle ilişkisi ölçüsünde ele alır; temsili derinlikli bir soykırım soruşturmasından ziyade tarihî şahsiyetin biyografisindeki pozitif bir hasleti vurgulamaya dönük bir temsildir. Fırat Aydınkaya "Azadî Çınlaması: Şeyh Said'in Hayat Hikayesi" (2024) başlıklı yazısında Şeyh Said'in Ermeni halkına yapılan soykırımı "hem İslam dışı hem de insanlık dışı bir fiil olarak mahkum ettiğini" ve soykırıma karşı çıkan "şifahi bir fetvası" olduğunu not eder. Dost, Şeyh Said'in evinin bu dönem katliamlardan kaçan Ermeni kadın ve çocuklarla dolup taştığını canlandırarak soykırımdan kurtardığı Ermeni bir kız çocuğu (Hamêst) temsiliyle, tarihî şahsiyetin dinî, moral ve insani mirasına dikkat çeker (119); Şeyh, Ermenilere karşı girişilen öldürmelere "şeriatın el vermediğini" vaaz eder (118). Dost, Kürtlerin Ermeni soykırımındaki dahlini devlete bağlı Hamidiye alaylarının saldırıları ve bazı "cahil Kürtlerin" Ermenileri talan edip öldürmesi olaylarıyla sınırlı tutar. Devletin merkezden bölgeye gönderdiği (Türk) din adamlarının Ermenilere karşı bir "kin elifbası" öğrettiği (118) vurgulanırken yerli Kürt dinî ulemanın Ermenilere karşı üretilen "kin elifbası" literatürüne katkılarına dair bir temsil sunulmaz. Şeyh Said'in "Ermeni fermanı" karşısındaki bireysel dinî ve insani tutumu Kürt dinî ulemanın ulusal tutumu, bölgeye merkezden gönderilen din adamlarının yaydığı "kin elifbası" Türk dinî ulemanın ulusal tutumu olarak kaydedilir.

Şer Li Çîya'nın ulusal tarih yazımı da *3 gav û 3darek*'inki gibi açık ideolojik öğeler içermenin yanı sıra yalınkat ve kesin karşıtlıklar üzerine inşa edilmiştir. Evdilrehman (2011), romanın sonuna eklediği açıklama bölümünde metni yazmak için hem dönemin "tanıklarına" başvurduğunu hem de Sovyet "arşivlerini taradığını" ifade ederek (350) romanının tarih bilgimize anlamlı bir katkı sunmaya aday bir metin olduğunu ima etmesine karşın sunduğu tarih yazımı, arşivlerden yararlanılmış bir yoğunluğu ve üslubu yansıtmaz. Metin, nüanslı tarih bilgisinden ziyade yazarın kendi ulusal söylem ve söylevleriyle yüklüdür; anlatıda olayların tam yılını kestirmek bile güçtür. Anlatıcı, romanın giriş bölümünde Kürtlerin "tarifsiz acılı yaşamlarına, üzüntülerine, ezilmelerine ve talan edilmelerine tanıklık eden" dağlara seslenir (17); bir "tarihçi" gibi dile gelip "şahitlik ettiklerini" anlatmalarını ister. Evdilrehman'a göre, 1925 Şeyh Said isyanı sonrası ile 1930 arası dönemde Kürdistan'da topyekûn ve eşgüdümlü bir direniş vardır; "Kürt yiğitleri Iğdır'da, Erciş'te, Kars'ta, Kağızman'da, Dersim'de, Van'da, Mezopotamya ovasında, Diyarbakır'da, Zilan'da" Türk ordusuna karşı büyük bir direniş göstermekte, "Türk ordusu Anadolu ovasına doğru kaçmaktadır" (31). Romanda, dönemin kolonyal baskı, şiddet ve katliamlarının anlatımları, ulusal direnişin epik tasvirleri ve yazarın ulus inşasına dönük ideolojik kurguları iç içe geçer. Yazar, yaşlı (rûspî) karakterlerin anlatımları aracılığıyla Şeyh Said ve Ağrı isyanları sırasında devletin tahminen "bir milyondan fazla" Kürt öldürdüğünü iddia eder (131); Evdilrehman'a göre "Türkler milyonlarca suçsuz ve günahsız Kürdü imha etti, imha etmeye devam ediyor"dur (20). Ağrı Dağı direnişi sırasında Türk ordusunun sivillere karşı giriştiği katliamlara geniş yer veren roman, devletin bölgede Kürtleri ya kendisinin öldürdüğünü ya da işbirlikçi Kürt aşiretler eliyle Kürtleri birbirine kırdırdığını not eder (123). *Şer Li Çîya*, Şeyh Said ve Ağrı Dağı ayaklanmalarını Kürt halkının kendi kaderini tayin hakkı girişimleri olarak tasvir ederek ayaklanmaları kanla bastıran Türkiye Cumhuriyeti'ni "istilacı" ve "kan emici" bir rejim olarak temsil eder; Türk devletinin tıpkı Ermeniler gibi Kürtlerin de "kökünü kurutmak istediğini" tartışır (25). Roman bir yandan gerçek kolonyal şiddet tarihleri ile ulusal direniş tarihlerine tanıklık eder, öte yandan ulusal duygu ve bilinç uyandırmaya dönük tartışmalı bir tarih bilgisi aktarır; anlatıcının arşiv kaynaklarıyla desteklenmemiş duygu yüklü ve savruk söylemsel icraları metnin katliamlar ve direnişler tarihine dair "şahitliğini" tartışmalı kılarak tarih yazımının inandırıcılık potansiyelini aşındırır.

Evdilrehman'ın romanında sunulan tarih yazımının Sovyetçi sosyalist bir tarih yazımı olarak konumlanma iddiasında olduğu ayrıca not edilmelidir. Metin erken dönem Kürt ulusal mücadelelerini "emekçi halkların" mücadelelerinin bir örneği olarak canlandırır. Evdilrehman (1920-1994) Van'da doğmuş ancak ailesinin 1926 yılında devlet baskılarından dolayı Sovyet Ermenistan'ına göç etmesiyle Ermenistan'da büyüyüp yaşamış bir yazardır; "Ermeni soykırımına" (58) dair temsillerinde soykırımdaki Kürt dahlini önemsizleştirdiği dikkat çekerken

Kürtler ile Ermenilerin bölgede her zaman barış içinde yaşadıklarını iddia eder (58-59). Yazarın Sovyet müktesebatının yansımaları hem tarihî şahsiyetin ve ulusal mücadelenin temsillerinde hem de Türk ve Türklüğün temsillerinde açık biçimde görülür. Anlatıdaki Türk ve Türklük temsilleri yazarın sosyalist ideolojik angajmanları ile ulusçu ideolojik angajmanları arasındaki müzakere arayışını ve gelgitlerini yansıtır. Evdilrehman bir yandan Türklüğü doğuştancı (nativist) bir yaklaşım ve retorikle tarif eder (örneğin "kan emici Türk", "gözünü kan bürümüş Türkler", "Türk Deccalleri", "barbar Türkler" [19]), öte yandan Türk egemenleri ile "Türk emekçileri" tarih sahnesinde karşıt cephelerde konumlandırır. "Emekçi Türk halkı" Kürt halkı ile dayanışma içerisinde olan ve "halkların emekçilerinin kardeşliği" idealine bağlı bir halk olarak tasvir edilir. Evdilrehman'a göre "Türk emekçiler" Kürtlere karşı girişilen baskı ve katliamları duyduklarında "namus ve vicdanları" bunu kabul etmemektedir (123). Örneğin Şeyh Zahir'in başına devlet tarafından büyük bir para ödülü konduğunda Türk emekçiler Kürt kardeşlerine "mendeburluk" yapmayı reddeder: "Kürt ulusu ve Türk emekçiler hiç bir zaman kendi koruyucularını ve yiğitlerini öldürmüyorlardı" (135). Şeyh Zayir halka zulüm eden Van tabur komutanını kaçırdığında "Kürdistan'da Kürtler ve emekçi Türkler" bunu sevinçle karşılar, kurban adarlar (207). Evdilrehman'ın ulusal tarih kurgusunda Şeyh Zayir "Kürt ve Türk halkı tarafından çok sevilen, kadir kıymet gören" biri olarak canlandırılır (340); "ulusların özgürlük ve bağımsızlığı için" mücadeleye girişmiş bir enternasyonalist olarak tarih sahnesinde konumlandırılır. Şeyh Zayir mahkemedeki savunmasında "kendi ulusu ve Türk emekçilere" seslenir: "Ben kendi ulusumun ve Türk emekçilerin seveniyim/dostuyum" (341). Evdilrehman, anlatı boyunca dönemin Kürt ulusal direnişlerini "emekçi halkların" kendi kaderini tayin hakkı paradigması ile uyumlu hale getirmeye çalışır; bu yolla, Kürt ulusal iddialarının "meşruiyet kaynağını" güçlendirmeyi dener. Öte yandan, hikâye boyunca "emekçi Türkler" nosyonu sıklıkla vurgulanmasına karşın kurguda somut bir "emekçi Türk" topluluğu temsili veya "emekçi Türk" karakteri bulamayız; tarih okumasına sınıfsal bir bakış aşılamayı deneyen romanda "emekçi Türkler" temsili söylemsel bir ideolojik performansın ötesine geçmez.

Evdilrehman ve Dost'un sunduğu tarih yazımlarının arşivsel değerinin zayıflığı ve ideolojik yoğunluğunun aksine, Uzun'un, Celadet Alî Bedirxan'ın yaşamöyküsü ekseninde sunduğu tarih yazımı geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi ile 20. yüzyıl ilk yarısı Kürt ulusal direnişlerine dair nüanslı ve otantik bir tarih bilgisi sunar. Barbara Henning, Bedirxanilerin aile tarihine odaklandığı çalışmasında *Bîra Qederê*'nin "bir kaynak olarak tartışmasız bir değere sahip olduğunu" vurgulayarak, ekler: "Metni Celadet Bedirxan'ın hayatına dair diğer kaynaklarla dikkatli bir şekilde çapraz okuyarak bir yandan kurgusal unsurları, diğer yandan da romanı yapılandıran ve ona ilham veren gerçek olayları birbirinden ayırmak mümkündür" (2018: 336). Olayların yıl, ay ve gününün bile bir

tarih metni titizliğiyle aktarıldığı roman, "tarihsel bilgiyi ve toplumsal hafızayı sistematikleştirme" (Bozarslan, 2003a) motivasyonuyla biçimlenmiştir. İçerdiği otantik tarih bilgisiyle *Bîra Qederê* kolonyal tarih anlatısı karşısında otoritesini kurar; yalınkat bir karşıtlığın ötesine geçerek geç Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinin alternatif bir yorumunu sunar.

Uzun'un romanı biri giriş bölümü olmak üzere, Celadet Bedirxan'ın fotoğraf albümünden on altı fotoğrafın tasvir edildiği toplam on yedi bölümden oluşur; Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinin önemli bir kesiti bu fotoğrafların anlatıcı tarafından yorumlanması yoluyla ele alınır. Roman iki anlatıcının sesiyle biçimlenir; üçüncü-şahıs anlatıcının sesi ve Celadet Bedirxan'ın kendi sesi. Üçüncü-şahıs anlatıcının anlatısı Celadet Bedirxan hakkında bir biyografi anlatısı olarak biçimlenirken *italik* olarak aktarılan Celadet Bedirxan'ın anlatısı bir otobiyografi anlatısı üslubunda belirir. Hikâye, 15 Temmuz 1951'de otobiyografik bir roman yazmaya başlayan ve romana başladıktan bir hafta sonra ölen Celadet Bey'in defterinden bir alıntıyla başlar: "Adı: Kader Kuyusu. Türü: Roman. Yazımına başlama tarihi: 15 Temmuz 1951" (2002: 11). Tarihî şahsiyetin "giriş" cümlesini yazdığı romanını bitiremediğini ifade eden anlatıcı, ölenden geriye kalan "yarım kalmış romanı" (14) tamamladığını ifade eder. Celadet Bedirxan, (*italik*) anlatıda, "ilk satırlarını" yazdığı romanın "ilk satırlarla kalacağını" ve romanı bitiremeyeceğini en başından "iyi bildiğini", "o satırları ilerde bir gün başka biri çıkıp devam ettirir umuduyla karaladığını" ifade ederek, ekler: "Ancak bu roman kesinlikle yaralı dille (Kürtçe) yazılmalıydı" (363). Celadet Bedirxan'ın ölümünden önce gerçekten "Bîra Qederê" adlı bir roman yazmaya niyet edip etmediği konusunda kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, atfın yazarın bir kurgu icrası olma ihtimali kuvvetlidir. Uzun'un, biyo-kurgusal forma oto-kurgusal bir tat aşılayan ve icra ettiği kurguyu/yapıtı tarihsel Ötekine (entelektüel öncüle) atfeden anlatı stratejisi hem tarihsel Ötekinin temsilinin metot ve etiğine dair bir tartışma alanına açılır hem de kendi edebiyatının soykütüğünü, kültürel referanslarını ve entelektüel angajmanlarını işaret etmeye dönük bir edebî strateji olarak belirir. Uzun, Bedirxan'ın "Bîra Qederê" romanı temsiliyle bir yandan sürgünde çıkardığı dergilerle Kürtçeyi geliştirip yaşatan ve modern Kürt edebiyatının gelişimine önemli katkıda bulunan "yaralı dilin" ustasına saygısını sunar, öte yandan merhumdan devralarak "devam ettiği" romana merhumun sesini aktif bir ses olarak dahil ederek Derridacı bir yas modeli icra eder. Anlatıyı merhumla diyalog ve müzakere içinde inşa eden söz konusu biyo-kurgusal icranın anlatıbilim açısından Jacques Derrida'nın nekroloji edebiyatı ile yakın ilişkisi konusu romanların nekroloji estetiklerinin ele alındığı bölümde daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Bîra Qederê tarih yazımı, tarihî roman ve geçmişi yorumlamanın imkân ve limitleri üzerine düşünen bir metindir aynı zamanda. Tarihî olayların yazım yöntemi hikâye boyunca anlatıcı ile biyografik özne arasında müzakere edilir; anla-

tıcının hikâye ettiği tarihî olayları biyografik özne de yeniden hikâye eder; boşlukları doldurur, gözden kaçanları hatırlatır, tarihin tanığı olarak tarih yazımına dahil olur. Roman, yoğun bir belgesel tat içermesine karşın geçmişi "yeniden kuran" bir kurgu olduğunu ve her "yeniden kurmanın" noksanlıklar ve fazlalıklar içerdiğini hatırlatır. Celadet Bedirxan'ın anlatıcı ile arasında geçen "yaşanmış tarih" ile "romanlaştırılmış tarih" arasında örtüşmenin imkânsızlığına dair yorumu, tarihî romanların tarih temsilinin sınırlarına da işaret eder: "İnsan nasıl ki rüyaları görüldüğü gibi aslına uygun biçimde yeniden dile getiremiyorsa, geçmişe ait olaylar da yaşandığı gibi canlandırılamazlar. İnsan yaşadığı günün durumuna ve kendi anlatım tarz ve üslubuna göre geçmişe eklemeler yapar [onu yeniden anlatırken]. Hatırlama ve hayal gücünün yardımıyla geçmişin olaylarını bir araya getirip geçmişi 'yeniden kurar'. Tıpkı şu anda senin geçmişin olaylarını bir araya getirip onu yeniden kurduğun gibi" (137-138). Jerome de Groot, *The Historical Novel* (Tarihî Roman) başlıklı çalışmasında Sir Walter Scott'ın, ilk tarihî roman olarak kabul edilen *Waverley*'sine (1814) atıfta bulunarak, belgesel olana yoğun referansları itibarıyla "tarihî romanın en başından beri otoritesini vurgulamaya hevesli [bir tür] olduğunu" not eder (2010: 7). Uzun, ilgili temsil üzerinden tarih anlatılarının öznelliğini vurgulayarak hem tarih yazımının hem de tarihî romanın "otoritesinin" sorgulanmaya muhtaç bir otorite olduğunu hatırlatır; ayrıca, sunduğu tarih atmosferinin gerçek olaylara dayanmasına ve ele aldığı yaşamın gerçek bir yaşam olmasına rağmen öznel bir bakışın süzgecinden geçmiş kurgular olduklarına dikkat çekerek, tarih yazımı ile tarihî roman, biyografi ile biyo-kurgu arasındaki kritik ayrımı not eder.

Roman, 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki Kürt ulusal uyanışını ve Kürt entelektüellerin modern fikir akımlarına dahil olma arayışlarını, Cumhuriyet'in kuruluşunu ve takip eden siyasi baskı formlarını, baskılara karşı gelişen ulusal direnişleri ve dönemin Kürt aydınlarının bu direnişlerdeki kritik rolünü, tarihî şahsiyetin sürgünlük yıllarını ve sürgündeki politik ve entelektüel faaliyetlerini kapsar. 1847'de Botan Miri Bedirxan beyin Osmanlı ordusuna yenilmesi, Bedirxanilerin önce İstanbul, sonra da Girit'e sürgüne gönderilmesi, 1898'de ilk Kürt gazetesi *Kürdistan*'ın Kahire'de yayımlanması, 1908 yılında İkinci Meşrutiyet'in ilanı ve ailenin ikinci sürgün hayatının son bulması ve İstanbul'a dönüşleri, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidara gelişi, Türk ulusçu fikirlerin gelişimi, Osmanlı tabiiyetindeki halkların bağımsızlık taleplerinin ortaya çıkması, 1912 yılında Hevî derneği ile Kürt Teali Cemiyet'inin kuruluşları, *Rojî Kurd* dergisinin yayın hayatına başlaması, Osmanlı'nın Birinci Dünya savaşına katılması, Ermeni soykırımı, Sarıkamış yenilgisi, Cumhuriyet'in kuruluşu, Şeyh Said, Ağrı ve Dersim isyanları ve isyanları takip eden katliamlar bir tarih metni detayıyla aktarılır. *Şer Li Çîya*'da Ağrı Dağı direnişinin önderlerinden Şeyh Zayir'in askerî kabiliyetleri, kahramanlığı ve yiğitliği anlatının odağını oluştururken, *Bîra Qederê*'de direnişin gelişimi, politik ve fikrî arka planı, 1927 yılında Beyrut'ta sürgündeki Kürt

politik figürler tarafından kurulan *Xoybûn* Partisi'nin ayaklanmadaki kritik rolü, yenilgi ve yenilginin iç ve dış nedenleri daha geniş biçimde ele alınır. *Bîra Qederê* de tıpkı *Şer Li Çîya* ve *3 gav û 3darek* gibi tarihi Kürtlerin bakış açısından yorumlar; ancak sunduğu arşiv-yoğun tarih müfredatıyla iki romandan radikal biçimde ayrışır. Hem tarihi karmaşık ve çok yönlü dinamikleri içerisinde aktarması hem de "çarpıtılmış" bir ulusal tarihi olgusal bir doğrulukla "düzeltme" icraları *Bîra Qederê*'yi Kürt tarihî roman külliyatında postkolonyal tarihî romanın gerçekçilik konvansiyonu içinde işleyen önemli metinlerinden biri kılmaktadır. Ulusçuluğun aşırılıklarından kaçınan yaklaşımı ve Kürt ve Türk arşiv kaynakları ile diyalog ve tartışmaya açık yapısıyla roman, dönemin "inandırıcı" bir tarihsel bilgisini sunar; anlatının otantiklik, tutarlılık ve "inandırıcılığı", ezilenin tarihini ulusçuluğun tuzaklarına uyanık bir postkolonyal bakış açısıyla canlandırmanın tarihî kurguya sağladığı kabiliyet ve imkânları somutlaştırır aynı zamanda.

Kürt yazarların biyo-kurgusal pratiklerinde belgesel olan ile kurgusal olana yatırım yapma konusundaki farklılıkları sundukları psiko-politik yolculuk modellerinde de kendini açık biçimde dışavurur. Evdilrehman ve Dost'un anlatılarında ulusal öznellik doğuştancı (nativist) bir yaklaşımla ele alınırken biyografik öznenin politik yolculuğu ulusal iddialar doğrultusunda yoğun kurgusal yaratıma tabi tutulur. Buna karşın, Uzun ve Zeraq biyografik öznenin otantik politik yolculuğuyla genel olarak örtüşen bir yolculuk modeli sunarak postkolonyal öznelliği tarihsel durumlar içerisinde biçimlenen, etkileşim, değişim ve müzakereye açık bir öznellik olarak canlandırırlar.

Politik özneleşmenin kaynakları ve psiko-politik yolculuk modelleri

Kürt biyografik romanların sunduğu psiko-politik yolculuk modelleri çeşitlilik arz etmesine karşın biyografik öznenin ulusal benlik keşfi ile dekolonizasyon mücadelelerine dahil olma deneyimleri arasında paralellikler kuran özneleşme modelleri olarak biçimlenirler esas olarak. *Şer Li Çîya*, Şeyh Zayir'in yaşamı ekseninde erken Cumhuriyet dönemi ortaöğretim okul ortamında biçimlenen bir politik özneleşme modeli sunarken *3 gav û 3darek* Şeyh Said'in politik özneleşme yolculuğunu Osmanlı dönemi Kürt medreselerindeki eğitim süreci içerisinde kurar. *Şer Li Çîya* ve *3 gav û 3darek*'te biyografik özneye atfedilen ideolojik ve politik müktesebat büyük ölçüde kurgusaldır; yazarların açık ideolojik rötuşlarını görürüz. İki metinde de tarihî şahsiyetin ulusal öznelliğini biçimleyen zaman, mekân ve olaylar değil, öznelliğe içkin olarak varsayılan özsel bir ulusal *aura*dır; karakter ergenlik yaşlarından itibaren yüksek bir politik bilince sahip, kararlı bir ulusal özne olarak tarih sahnesine çıkar. İki romanda da tarihî şahsiyete atfedilen politik ve ideolojik söylemler dönemin politik ve kültürel dağarcığından ziyade bugünün politik ve kültürel dağarcığını yansıtır. *Bîra Qederê* ve *Mirina*

Bêsî'de de okul ve eğitim biyografik öznenin politik bilinç edinmesinde kritik bir rol oynar; ancak iki metinde de biyografik öznenin biyografisi ile ideolojik, politik ve kültürel müktesebatı arasında daha örtüşen ve tutarlı bir anlatı geliştirilir. Uzun, tarihî şahsiyetin politik özneleşme sürecini 20. yüzyıl ilk çeyreği politik ve sosyokültürel atmosferinde biçimlenen postkolonyal bir bilinçlenme yolculuğu olarak resmederken, Zeraq, Vedat Aydın'ın politikleşme yolculuğunu 1970'lerin Marksizm ve Leninizm esinli ulusal dekolonizasyon arayışları bağlamı içinde kurar. Dört metnin, biyografik öznenin zihinsel dekolonizasyon süreçlerine dair temsillerinin karşılaştırmalı okuması Kürt biyo-kurgusunda iki ana eğilimin mevcudiyetini açığa vurmaktadır: Biyografik öznenin otantik politik yolculuğuna büyük ölçüde sadık kalarak bir kanonlaştırma icra eden yaklaşım ile biyografik öznenin politik yolculuğunu yontarak çağdaş ulusal iddiaları teyit edecek biçimde yeniden düzenleyen yaklaşım.

3 gav û 3darek Şeyh Said ve yol arkadaşlarının politik yolculuğunun final sahnesiyle başlar; Diyarbakır Dağkapı meydanında kurulan kırk yedi darağacı yolculuk finalinin ana sahnesi olarak düzenlenir. Adıvar'ın romanında kurulan iyiler ve kötüler kompozisyonu Dost'un romanında yeni baştan taksim edilir; Adıvar'ın ince ruhlu birer şair gibi canlandırdığı Türk askerî görevlileri Dost'un romanında kolonyal infaz görevlileri olarak karşımıza çıkar. Roman, geriye dönüşlerle tarihî şahsiyetin çocukluğundan idam ânına kadar olan politik yolculuğunu canlandırır. *3 gav û 3darek*'te sunulan Şeyh Said'in politik yolculuğu Kürt biyo-kurgusunda tarihî şahsiyetlerin biyografilerinin nasıl çağdaş ulusal müktesebat doğrultusunda yeniden üretildiğini ve ideolojik bir tüketimin objesine dönüştürüldüğünü örnekleyen bir temsildir. Dost, Şeyh Said'in ulusal bağımsızlık ajandasının henüz ergenlik çağlarında medresedeki öğrenimi sırasında başladığını iddia eder; tarihî şahsiyetin gelişim süreci ideal bir zihin dekolonizasyonu modeli olarak sunulur. 10 yaşındayken ailesi tarafından dinî eğitim için Muş'a gönderilen Şeyh'in ergenlik dönemi Kürt ulusal tarihini öğrenme süreci olarak canlandırılır. Kürdistan'daki medreselerde fakihlik (din eğitimi öğrenciliği) yaptığı yıllarda bir yandan "ilim ve tasavvufun ince ve uzun yolundan" (53) geçer, öte yandan politik bir özneleşme deneyimler. Ehmedê Xanî ve Melayê Cizîrî gibi klasik Kürt şairlerin yapıtları ile Şerefxanê Bidlîsî'nin Kürt boy ve aşiretlerinin tarihini kaydeden *Şerefname*'si dönemin Kürt medrese eğitimi müfredatı olarak tasvir edilir. Genç Said hocasının elinde *Şerefname*'yi ilk kez gördüğünde "Kürtlerin yazılı bir tarihi olduğunun bilincine varır" (83). Mir Bedirxan ayaklanmasının bastırılması, Mir'in Osmanlıların eline düşmesi, "kırılan (ulusal) umutları", sürgüne gönderilmesi ve Botan bölgesinin "Osman Paşa" komutasındaki Osmanlı ordusunun kontrolüne geçmesine dair diyaloglar bu ulusal eğitim müfredatının bir parçası olarak canlandırılır (59-60). Dost'un kurgusunda genç Said Osmanlı karşıtıdır; Muş camisindeki hocasıyla arasındaki diyalog bu temsilin ifadesi olarak örülür. "Hocam Osmanlı devleti yıkılırsa, onun mirasından

Kürtlere ne kalır?" diye sorduğunda, hocası şöyle yanıtlar: "Bu devlet yıkılırsa Kürtlere darağacı kalır." Genç Said hocasının yanıtına karşı şunu söyler: "Şimdi de darağaçları var, Kürtlerin boynu her zaman urgandadır" (112). Romanın kurgusuna göre Şeyh Said henüz ergenlik çağında iken ilerde Kürdistan'ın özgürlüğünü sağlayacak kişi olduğunun bilincine varır; medresedeki eğitimi sırasında genç Said'e "Türklerin/Osmanlıların vatanımızın göğsündeki izlerini ortadan kaldırma" (61) misyonuna sahip olduğu bilinci aşılanır.

Bozarslan, "Kurdish Nationalism in Turkey: From Tacit Contract to Rebellion (1919-1925)" ("Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımni Sözleşmeden İsyana") başlıklı makalesinde 19. yüzyılın son çeyreğinden 1920'lerin başına kadar olan periyot boyunca "Kürt milliyetçiliğinin esasen kültürel" olduğunu ve "siyasi iddiaları formüle ettiğinde bile [...] 'Osmanlıcı' olmaktan hiç vazgeçmediğini" (2003b: 167) not eder. Aydınkaya'nın (2024), Şeyh Said'in gerçek politik yolculuğuna ve "siyasi Kürtlük" bilincinin gelişimine dair sunduğu açıklamalar Bozarslan'ın (2003b) tartışmasını teyit eder niteliktedir. Aydınkaya (2024), Şeyh Said'in Birinci Dünya Savaşı'na kadar "politik bağlamda müstakil bir Kürtlük mefkuresinin olmadığını", genel olarak Osmanlı coğrafyasına "bağlılığı" savunduğunu not eder; yazar, Şeyh Said'in "1919 gibi geç bir dönemde dahi Osmanlıların toprak bütünlüğüne bağlılığını" ifade ettiğini ve "bağımsız veya muhtar bir Kürdistan fikri konusunda henüz kesinleşmiş bir karara sahip" olmadığını vurgular. Aydınkaya'ya göre Mustafa Kemal'in "Türkçü gündemlerle" dine mesafeli bir devlet yapılanmasına yönelmesi ve Kürtleri dışlaması Şeyh'in sahip olduğu kültürel Kürtlüğün "siyasi Kürtlük mertebesine" evrilmesine etki eder.

Dost, Şeyh Said'in "siyasi Kürtlüğünü" öznelliğine içkin bir haslet olarak resmederek tarihdışılaştırır; zaman, mekân ve olaylar içinde biçimlenmiş bir olgu olmaktan çıkarır, tarih dışı ulusal bir güdü olarak ele alır. Bu yönüyle, roman, tarihî şahsiyetin İslâm, Osmanlılık, Kürtlük sacayağı içinde biçimlenen tereddütlü politik öznelliğini canlandırma kabiliyetinden yoksundur. Dost'un Şeyh Said kurgusu ulusçu yazarların ulusal tarihî şahsiyetlere yaklaşımlarının ideolojik ve etik ikilemlerinden birini somutlaştırmaktadır aynı zamanda. Bu yaklaşımda ilgili ulusal şahsiyetler ulusal kanona otantik hasletleri ve biyografileri ile değil, bugünün ulusal iddia ve arzularını teyit eden tashih edilmiş ideal biyografileri ile kabul edilmektedirler. Ulusal tarihten seçilip yeniden inşa edilen ilgili politik yaşamlar tereddüt, ikilem, yetmezlik veya kusurlarıyla değil, yazarın ulusal ego idealini besleyen bir kıvama sahip olduğu ölçüde kanona kaydedilme değeri kazanmaktadırlar.

Şer Li Çîya'da da tarihî figürün kimliğinin ve politik yolculuğunun yazarın ideolojik ajandası doğrultusunda tashih edilerek yeniden düzenlendiği, yoğun kurgusal yaratıma tabi tutulduğu görülür. Romanı yazarken yaşlıların "tanıklıklarından" ve "arşiv" kaynaklarından yararlandığına özel bir vurgu yapan Evdilrehman'ın ürettiği Şeyh Zayir biyografisi sadece Türk arşiv kaynaklarına rakip

bir biyografi olarak konumlanmaz, aynı zamanda Kürt arşiv kaynaklarıyla da ihtilaflı bir biyografidir. Linda Kaljundi ve arkadaşları Finlandiya ve Estonya tarihi kurgularında kültürel bellek inşasına odaklandıkları *Novels, Histories, Novel Nations*'ta (2015 - Romanlar, Tarihler, Roman Ulusları), "yükselen ulusların tarihsel hafızasının on dokuzuncu yüzyılda, ulus inşa süreçlerinin çağdaş ihtiyaçlarına uygun olarak belirli olayların, temaların ve motiflerin ön plana çıkarılması ve diğerlerinin gölgelenmesi yoluyla son derece seçici bir şekilde [...] inşa edildiğini" tartışırlar (11). Evdilrehman'ın Şeyh Zayir'e ve hikâyenin bir yan kahramanı olarak eşi Simbil/Sumbil'a dair sunduğu biyografik anlatı, ulusçu yazarların tarih materyalinin kullanımında sadece seçici davranmadıklarını, aynı zamanda eklemeci (*additive*) ve eleyici (*eliminative*) de olduklarını açığa vurur. Romanda, tarihî şahsiyetin biyografisine hem sayısız ulusal öğe eklenir hem de biyografiden kritik unsurlar elenir.

Şêx Zayîr (1896-1931) Ağrı Dağı isyanının askerî önderlerinden biridir. 1930 yılında isyanın bastırılmasıyla maiyetindeki bir grup savaşçıyla birlikte Türkiye ve İran Kürdistan'ı sınırındaki bir bölgeye çekilir. 1931 yılında Türk ve İran askerî birliklerinin birlikte yürüttüğü bir operasyon sırasında beraberindeki grup ile birlikte öldürülür. Şeyh Zayir'in aile üyelerinin tarihî şahsiyete ve eşi Simbil'e dair aktardıkları *Şer Li Çîya*'da tarihî şahsiyete ve eşine dair sunulan politik yolculuk modellerinin tümüyle yazarın ulusal kurgusu olduğunu göstermektedir. Şeyh Zayir'in kardeşlerinden Şêx Ebdurrehman'ın torunu Mustafa Balbal, kendisi ile yapılan bir söyleşide tarihî şahsiyetin yaşamöyküsü hakkında önemli bilgiler sunar; Ağrı Dağı direnişi hakkında bir belgesel film yapmak için araştırmalar da yapmış Balbal'ın aktarımına göre tarihî şahsiyetin politik yolculuğu şöyle gelişir: "Şêx Zayîr silah kaçakçılığı yapan biridir. Rusya'ya, İran'a gidip gelir. Çok bilgili biriymiş. Kaçakçılık yaptığı dönemde devlet peşine düşer. O da mecbur kalıp dağa kaçar. Yani başlangıçta yurtseverlik için dağa çıkmaz. Zaten Ağrı Ayaklanması tarihinde esas politik olan İhsan Nuri Paşa'dır" (Beğik, 2025). Balbal'ın aktarımına göre Mehmûd Begê'nın kızı Sumbil'ın dağa çıkış nedeni de politik değildir esasen. Şeyh Zayir devletten kaçıp dağa çıktığında Sumbil ile nişanlıdır; dağda iken başka bir kadın ile evlenir ancak birkaç ay sonra boşanır. Bir süre sonra Sumbil'ın babasına haber göndererek nişanlısını yanına almak istediğini söyler, fakat Mehmûd Begê, dağda bir evlilik yaptığı için onun bu talebini reddeder. Şeyh Zayir maiyetindeki silahlı bir grupla Mehmûd Begê'in yayladaki çadırını basar ve Sumbil'ı kaçırıp yanına alır. Ayrıca, Balbal'ın aktarımına göre Sumbil'ın ölümü de romanda aktarıldığı gibi askerlerle yaşanan bir çatışmadan dolayı değildir; dağda yaşadıkları dönem yanlarında misafirlerinin bulunduğu bir sırada Şeyh Zayir'in hakaretine ve fizikî şiddetine maruz kalan Sumbil çadırına gidip orada bir tüfekle intihar eder.

Şer Li Çîya'da yeniden örülen tarihî şahsiyetin biyografisinin içerdiği dekolonizasyon yolculuğu modeli Kürt biyografik tarihî roman yazarlarının Kürt po-

litik şahsiyetlerin ulusal aktlarını ve öznelliklerini yeniden kurarken bu aktları ve öznellikleri içinden gelişip serpildikleri otantik tarihsel, politik ve sosyokültürel bağlamlar içinde anlamlandırmak ve temsil etmek yerine soyut ulusal uyanış modellerine başvurma eğiliminde olduklarını somutlaştıran bir başka temsil örneğidir. Roman, Şeyh Zayir'in aile ve aşiretinin tarihinin sunumu ve çocukluğunun anlatımıyla başlar. Dost'un romanında olduğu gibi Evdilrehman'ın romanında da biyografik öznenin ilk politik bilinçlenme süreci çocuk yaşlarda başlar; henüz çocukken babası tarihî şahsiyete "Kürtlük bilinci/duygusu aşılar" (39). Romanın bağlamı içerisinde, Şeyh Zayir ailesi tarafından eğitim için Van'da ortaokul/liseye gönderilir. Okulda tanıştığı Simbil ile birlikte ulusal devrimci faaliyetler yürütmeye başlarlar. Bu faaliyetler sırasında aralarındaki duygusal bağ derinleşir. Evdilrehman'ın romanında Türk okulu, ayrımcılığa uğrayan Kürt gencinin ulusal bilinç kazandığı ve ulusal idealler için eyleme geçtiği bir ortam olarak tasvir edilir; tarihî şahsiyetlerin (kurgulanmış) ortaöğretim yaşantıları sömürgeci ile sömürgeleştirilmiş arasında bir kolonyal karşılaşma sahnesi olarak canlandırılır. Zayir ve Simbil okul ortamında politik bilinç kazanarak kendilerini Kürt "ulusuna feda edecek" genç devrimcilere dönüşürler (75). Genç Zayir okulunu yarıda bırakıp "Kürdistan davası" için savaşmaya karar verir (93-94); Ağrı Dağı direnişine katılır. Benzer şekilde, Simbil da onu takip ederek ulusal direnişe katılır. Şeyh Zayir birkaç yıla yayılan isyan boyunca savaşçılığı ve cesaretiyle ulusal bir kahramana dönüşür. Simbil Türk ordusu ile yaşanan bir çatışmada öldürülür; Zayir ise yaralı yakalanıp mahkemeye çıkarılır. Zayir halkın önünde savunmasını yapar, meydanda toplanmış Kürtler Zayir'e "özgürlük" diye silahlarıyla saldırıya geçerek onu askerlerin elinden kurtarırlar. Roman, Zayir'in düşmanın elinden kurtulup "Kürdistan dağlarında" kayıplara karışmasıyla son bulur.

Simbil'ın yaşamöyküsünde yapılan kritik değişiklik özellikle not edilmeye değerdir; intiharıyla değil, kurgulanmış ulusal aktıyla ulusal hafızaya kaydedilir. Simbil birlikte okudukları sırada Zahir'e yazdığı mektuplarda kendisini "ulusun kızı olarak tanımlar" (63); yüreği "Kürt ve Kürdistan sevgisi" ile doludur (75). Öznelliği Kürt kadın politik öznelliğinin ideal bir modeli olarak sunulur: "Kalbim Kürdistan'ımızın akarsu ve ırmakları gibi berraktır" (75). Ulusun "zor zamanlarında" okulunu yarıda bırakarak "silah kuşanır" ve direniş sathında yaşamını yitirir (76). Yazarın bu kurgu tasarrufu açık ideolojik dürtüler taşır. Simbil'ın intiharı ulusal ego idealine dönük bir kriz unsuru olarak alımlanıp tarih yazımının dışına itilirken 20. yüzyıl başındaki Kürt kadın öznelliğinin gerçek politik ve sosyokültürel ortamı da iptal edilir. Yazar, Simbil'a ideal bir ulusal biyografi kurarak epik ulusal kahramanın (Şeyh Zayir) biyografisindeki bir arızayı onarırken 20. yüzyıl başındaki Kürt patriyarkal yapısını da görünmez kılar; dönemin Kürt toplumunun kendi içinde işleyen cinsiyet baskı örüntüleri ve hiyerarşileri ulusal tarih müfredatının dışına itilir. İlgili kurgu hem Kürt biyo-kurgusal pratiklerin ulusal tarihi erkeğin bakış açısından okuyan ideolojik ve kültürel

doğasını somutlaştırır hem de ulusçu biyo-kurgu yazarlarının tarihî şahsiyetlerin hayatlarını asgari bir olgusal doğrulukla temsil konusundaki etik kodları gündemlerine almadıklarını açığa vurur.

Dost ve Evdilrehman'ın biyografik öznenin politik yolculuk temsillerinin kurgusal ve idealleştirilmiş yapısına karşın, *Bîra Qederê*'de biyografik öznenin biyografi şemasına büyük ölçüde sadık kalınarak üretilen biyo-kurgunun modern bir örneğini buluruz. Roman, Celadet Bedirxan'ın politik bilinçlenme sürecini 1910'ların Osmanlı İstanbul'unda Kürt ulusal uyanışının serpildiği ve imparatorluğun başkentindeki Kürt politik ve entelektüel elitin bir "kıpırdanış" içinde olduğu (114) tarihsel bir dönem içerisinde kurar. Osmanlı'ya karşı ayaklanmış ve yenilmiş Mir Bedirxan'ın ailesi İstanbul Kadıköy'de ikamet etmektedir; İstanbul'da zorunlu ikamete tabi tutulan ailenin bireyleri hem Osmanlı bürokrasisinde etkin konumdadırlar hem de İstanbul'daki Kürt politik ve entelektüel faaliyetlerine aktif biçimde katılırlar. Kürt ayaklanmasına öncülük etmiş Mir ailesinin bir üyesi olan Celadet'in etnik kimlik bilinci aile içinde başlar; Kürtlüğe dair politik ve ideolojik tahayyülleri ise geç Osmanlı dönemindeki fikir akımları ve olaylar içinde biçimlenir. Uzun, dönemin Kürt ulusal ve entelektüel faaliyetlerinin detaylı bir dökümünü sunarak tarihî şahsiyetin öznelliğinin biçimlenmesini bu tarihsel arka plan içerisinde ele alır. Hevî derneğinin kuruluşu, Kürt gençlerinin ve okur yazarlarının bu dernek etrafında toplanarak ulusal taleplerini formülleştirmeleri ve *Rojî Kurd* dergisinin yayın hayatına başlaması (114) gibi olaylar bir arka fon olarak canlandırılır. İstanbul'da yaşayan Kürt entelijensiya Kürtler için "birlik, bilgi, uyanış ve bir araya gelme" tartışmaları yürütmektedir (115); genç bir entelektüel olarak *Serbesti* gazetesinde yazılar yazan Celadet Bedirxan'ın politik öznelliği ulusal "umutların" yeşerdiği bu "dalganın" içinde biçimlenir (115). Bedirxan dönemin üst sınıf Osmanlı ailelerinin çocukları gibi Batı dillerini öğrenmiş, Batılı yazarların kitaplarını orijinal dillerinde okuyabilen, Batı'da gelişen fikir ve edebiyat akımlarından haberdar, eğitimi ve aldığı terbiye itibarıyla kozmopolit bir entelektüel kimliğe sahip biri olarak resmedilir. Yirmili yaşlarına geldiğinde Osmanlı'nın ve Kürtlerin modern dünyada karşı karşıya kaldığı sorunlara kafa yoran ve çözüm önerileri sunan genç bir entelektüele dönüşür. Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı ordusunda subay olarak görev yapar; İttihat ve Terakki yönetimi döneminde "İslamiyet, Osmanlılık, Osmanlı haklarının kardeşliği" idealinin adım adım yok olduğuna tanıklık eder (111).

Bîra Qederê, biyografik öznenin psiko-politik yolculuğunu iki katmanlı bir aidiyetten (Osmanlı ve Kürt aidiyetleri) tekil bir ulusal aidiyete evrilen ve postkolonyal bir failleşme deneyimini temsil eden bir gelişim modeli olarak sunar. Romanın bağlamı içerisinde Osmanlılık aidiyetinin zayıflayıp Kürtlük ve Kürdistan bilincinin gelişimi iki kaynaktan beslenir; Osmanlı'nın İttihatçıların yönetimi altında yöneldiği Türkçü gündemler ve ulusların kendi kaderini tayin

hakkına kapı aralayan Wilson prensiplerinin verdiği politik esinler. "Türk" ve "Türkçülük" şiarlarıyla "Asya'yı istila etmek" isteyen İttihatçıların (110) Osmanlı'nın diğer halklarına karşı suçlarına ve baskı politikalarına tanıklık etmek Celadet Bedirxan'ın Osmanlılık kimliğine aidiyetini zayıflatırken Wilson prensiplerinin esinleri onu bağımsız bir Kürt devleti fikrine yakınlaştırır. Karakterin çift aidiyetten tekil bir aidiyete doğru evrilen politik kimliklenme süreci bir yandan İttihat ve Terakki'nin milliyetçi gündemlerine bir yanıt olarak konumlandırılır, öte yandan ulusal özerklik talebi yönünde gelişen Kürt ulusal bilincinin yükselişiyle açıklanır. Romanda merkezî bir tema olarak işlenen zihnin dekolonizasyonu yolculuğu, Michael Lackey'nın (2021) biyo-kurguların esas olarak kimliğe, özneleşmeye ve failleşmeye dair bir psiko-politik yolculuk modeli içerdiği yönündeki tartışmasını destekler niteliktedir. Lackey (2021), Mario Vargas Llosa'nın 2010 tarihli romanı *The Dream of the Celt*'te (Kelt Rüyası) biyografik bir temsilini sunduğu Anglo-İrlandalı diplomat Roger Casement'ın (1864-1916) hikâyesini bu edebî modelin özgün bir örneği olarak tanımlar; Llosa'nın romanında biyografik öznenin psiko-politik yolculuğu Britanyalılık aidiyetinden İrlandalı radikal bir ulusal devrimciye dönüşme yolculuğu olarak gelişir. Uzun'un Celadet Bedirxan'a dair ördüğü psiko-politik yolculuk modeli de imparatorluk aidiyetinden radikal bir ulusal devrimciye dönüşme modeli olarak gelişir esas itibarıyla. Dost'un romanında karakterin öznelliğinde verili bir done olarak varsayılan politik Kürtlük Uzun'un yapıtında karakterin zaman ve olaylar içinde ulaştığı bir bilinç düzeyi olarak temsil edilir; ayrıca, biyografik öznenin politik/ulusal kimliğinin ara tonlarına ve melez noktalarına dikkat çekilerek kimliğe dair kesin ve yalınkat kategorizasyonlardan kaçınıldığı gözlenir.

Mirina Bêsî'de de psiko-politik yolculuğun genel olarak tarihselleştirildiği söylenebilir; dönemin politik ve sosyo-kültürel atmosferi ile biyografik öznenin ideolojik ve politik müktesebatı arasında tutarlı bir anlatı inşa edilir. *Mirina Bêsî*, Zeraq'ın *Şevên Winda Wêneyên Meçhûl* (2005) ve *Nexşên Li Giyan* (2014) adlı romanlarını da içeren *Kayıp Üçlemesi*'nin (Sêyîneya Winda) ikinci romanıdır; üçleme 1990'ların kolonyal şiddet formlarına ve ölümlerine odaklanır. *Bîra Qederê*'de Celadet Bedirxan'ın devrimci tahayyüllerinin ideolojik kaynakları Fransız Devrimi'nin ve Aydınlanma'nın (252) esinlerine referansla tasvir edilirken *Mirina Bêsî*'de 1970 Kürt politik kuşağının bir temsilcisi olarak canlandırılan Vedat Aydın'ın ulusal tahayyülleri sosyalizm ve Marksizm esinleri çerçevesinde kurulur. Romanın baş kahramanı Hogir'in Vedat Aydın olduğu hikâyenin en başında açık edilir; bir JİTEM birimi tarafından kaçırılıp şehir dışındaki kırsal bir alana getirildiğinde infazcılarından biri ona (Türkçe) şöyle seslenir: "vay vay vay, bakın kimler gelmiş, halkının Aydın'ı" (17). Ayrıca, kitabın kapağında merhumun bir fotoğrafı yer alır. Vedat Aydın'a ithaf edilmiş roman, merhumun yaşamöyküsü aracılığıyla yakın dönem Kürt politik tarihinin kritik bir kesitini canlandırır; 49'lar davası ve o kuşağın politik mirası, Devrimci Doğu Kültür

Ocakları'nın (DDKO) faaliyetleri, 1970'lerin Kürtlük, sosyalizm ve anti-sömürgecilik tartışmaları bir arka fon olarak sunulur.

Biyografik öznenin özneleşme süreçleri ve politik yolculuğu Kürt politik ve entelektüel sahasında "ulusal bir hat" inşa etme tartışmalarının yoğunlaştığı bir dönem içerisinde canlandırılır (26). 1970 kuşağının "Kürtlüğünü" keşif hikâyesini aktaran roman, Silvan'da bir dernek çevresinde kültürel ve siyasi faaliyetler yürüten devrimci gençlerin ulusal kimlik tartışmaları, sevgi ve yoldaşlık ilişkileri ve politik faaliyetleri ekseninde bir postkolonyal failleşme modeli sunar. Roman, dönemin politik ve kültürel atmosferini ve söylemlerini gerçekçi bir tarzda aktarmasına karşın, Aydın'ın politik özneleşme süreçlerinin temsillerinde, tarihî şahsiyetin ahlâki erdemlerine, iyilikseverliğine, direngenliğine, fedakârlığına ve yiğitliğine sıklıkla vurgu yapılarak epik temsil protokollerine aşırı yatırım yapıldığı ayrıca not edilmelidir. Kolonyal şiddet kurbanı devrimci bir hayat hakkında yazmanın etik kaygıları anlatıdaki temsil protokollerinin dokusuna nüfuz eder; nitekim merhumun iyi hasletlerinin temsilleri romanın politik öznellik soruşturmasının sınır ve kapsamını tayin eder. *Mirina Bêsî* dönemin politik atmosferine ve politik özneleşme süreçlerine de yer vermesine karşın esas itibarıyşa kaybın nekrolojik kaydını ve ulusal yas efekti üretmeyi önceleyen bir metindir; biyografi epistemolojisinden çok, nekroloji edebiyatı konvansiyonları içinde işleyen bir anlatıdır.

Nekrolojik söylemler ve ulusal yas icraları

Ele alınan romanlardan *Bîra Qederê, 3 gav û 3darek* ve *Mirina Bêsî*, Bridget Fowler'ın (2007) biyografik bir anlatı formu olarak analiz ettiği nekroloji türünden dikkate değer bir dağarcık ve anlatı kalıbı seti ödünç alırlar; yaslandıkları yoğun hüzün retorikleri bu anlatıları ulusal yas anlatısı metinleri olarak okumaya elverişli metinler kılmaktadır aynı zamanda. Buna karşın, *Şer Li Çîya* kayıp ve hüzün konvansiyonunun dışında konumlanan bir metindir; kayba değil, kahramanlığın kaydına odaklıdır. Fowler, nekroloji anlatılarının ele aldıkları hayatın "kamusal tanınırlığını" sağlayarak "ölüm sonrası hafızaya doğru atılan ilk adımı sunduğunu" not eder (2007: 8); yazara göre modern nekroloji edebiyatı "büyük cenaze konuşmaları gibi, ulusa bırakılan mirası anlatmak için kullanılan bir araçtır" (50). Bu edebiyatın okurda yarattığı merhumla "empati kurma" etkisine dikkat çeken Fowler, türün hüzün retoriğinin okurda kayıpla "kurgusal akrabalık" hissi yaratma potansiyeline işaret eder (50). *Bîra Qederê, 3 gav û 3darek* ve *Mirina Bêsî*'de biyografik öznenin ölüm ânının sahnelemesi anlatıda geniş biçimde yer tutarken ilgili şahsiyetin ulusa bıraktığı politik veya entelektüel miras özel olarak vurgulanır; üç metinde de ulusal bir yas efekti yaratmak ve tarihî şahsiyeti ulusal bir yasın objesi kılmak amacıyla ölüm ânı sahnesi ayrıntılı biçimde aktarılır.

Kohlke ve Gutleben'e göre biyo-kurgunun ayırt edici anlatı stratejilerinden biri de "tarihsel öznelerin ölüm anlarına, bireylerin en savunmasız oldukları, yakın zamanda yok olacakları ve onlarsız devam edecek olan dünya için gereksiz oldukları gerçeğiyle yüzleşirken özgüvenlerini kaybettikleri anlara tanıklık ettirmektir" (2020: 19). Şeyh Said'in darağacına yürürken attığı son "üç adım" ve ölüm karşısındaki iç diyalogları, düşünceleri ve tavırları *3 gav û 3darek*'ın ana sahnesi olarak belirir. Hem biyografik öznenin hayatta iken yaşama ve ölüme dair duygu ve düşüncelerine yer verilir hem de ölüm karşısındaki ruhsal durumu ayrıntılı biçimde aktarılır. Dost, bir yandan ölümün hüzün verici yanını detaylı olarak tasvir eder, öte yandan tarihî şahsiyetin ölüm karşısındaki tutumunu ulusal bir direniş tavrı olarak temsil eder; ölümle yüzleşme ânını "bireyin en savunmasız olduğu", "özgüvenini kaybettiği" bir an olarak değil, politik ve moral bir direniş biçimi olarak canlandırır. "Ölümünün kilidi uzun çizmeli birkaç görevlinin elinde" olan Şeyh Said'in (40) ölümle yüzleşme anları egemene karşı verilen mücadelenin son muharebesi olarak sahnelenir; Şeyh Said darağacına dudaklarında "hafif bir tebessümle" yürür (19). Dost, Şeyh'i ölüm karşısında metin, korkusuz ve ölümünün politik anlamının bilincinde biri olarak tasvir eder. Merhumun ölüm karşısındaki metaneti dinî inanç motifiyle açıklanır aynı zamanda; Şeyh'e göre "ölüm yaşamın diğer çehresidir, insan çaresiz her iki yüzünü de görecektir" (17). Şeyh'in infazcılarıyla diyaloglarını canlandıran temsiller modern roman konvansiyonlarından ziyade hagiyografinin konvansiyonları içinde işleyen temsillerdir; Dost'un kurduğu ölüm ânı sahnesinde, idam sehpasına yürüyen Şeyh kendi bahtsızlığına ve asılan yoldaşlarının ölümüne değil, iki kolundaki uykusuz askerin "yorgunluğuna" üzülmektedir: "Ağır adımlarla darağacına doğru yürüyorlardı. İki askerin/görevlinin adımları ne hızlı ne yavaştı. Ancak karanlığın içine gömülmüş yüzlerinde uykusuzluk yerleşmişti. Şeyh onlara acıdı ve içinden şöyle geçirdi: Yeterince uyuyamamışlar! Onlara şunu söylemek geçti içinden: Kusura bakmayın. Ancak susuzluktan kurumuş dili konuşmasına izin vermedi" (15). Dost'un kurgusunda, Şeyh Said idamlarına tanıklık ettiği dava arkadaşlarının ölümünü de metanetle karşılar, ulusal bir kaderin kayıpları olarak tanımlar. Şeyh'e göre onlar "devrimin meyveleridirler" (32); ulusal bağımsızlık ideali uğruna ödenmiş canlardır.

Dost'un romanında dünyevi bir öznelliğin refleksiyonlarından ziyade hagiyografik bir figürün refleksiyonları formunda örülen ölüm ânı temsilleri, biyo-kurgu türünü tarihî figürden "mit yaratma" aracı olarak kullanan ulusçu yazarların ölüm ânı temsillerinin esasen otantik bir öznellik keşfine dönük temsiller olmadığını; ilgili temsil protokollerinin büyük ölçüde bir ulusal *ethos* yaratma arzusuyla bağlantılı protokoller olduğunu açığa vurmaktadır. Bu yaklaşımda, ölüm ânı mahremiyeti ulusal idol ve mit inşa etmenin çalışma alanına dönüştürülürken insani öznelliğin "en savunmasız anları" anlatının keşif alanı olmaktan çıkar; biyo-kurgusal ölüm ânı soruşturması ulusal direnişin çocuksu ve basit bir alegorisine dönüşür.

Romandaki yas icraları da modern roman konvansiyonlarından ziyade hagiyografik söylemler içinde işleyen icralardır büyük ölçüde. Dost, ulusal yas efekti üretmek için tanrıların duygularına da başvurur; Şeyh'in idam gecesinde "bütün tanrılar göz yaşlarını birbirinden saklar ve gözlerini Diyarbakır Büyük Camisi'nin meydanından çevirirler" (26). Bu hagiyografik kurguda, hem Allah hem de doğa Şeyh'in ölümüne yas tutmaktadır: "O gece Allah sırtını dünyaya vermiş ve nurani arşında ışıktan gözyaşları saçar" (18). Şeyh darağacına yaklaştıkça "yıldızlar kederli ışıklarını sabah rüyalarının telaşıyla onun önüne atarlar" (19). Şeyh'in ölümünün Kürt toplumundaki yankıları da bir dizi sentetik ve birbiriyle çelişen temsille sunulur; yas retoriği aracılığıyla, okurun tarihî şahsiyetle bir "kurgusal akrabalık" hissi kurması sağlanmaya çalışılır. Şeyh bir yandan hem Diyarbakır halkı hem de devletler tarafından unutulmuş "yetim bir yıldız" gibi ölüme gider (32), öte yandan yakalanıp Diyarbakır sokaklarından cezaevine götürülürken şehir halkı büyük bir yas tutar (193-195).

Dost'un hagiyografik söylemler içinde işleyen yas icralarının aksine, Uzun, *Bîra Qederê*'de modern/seküler yas konvansiyonlarına yaslanarak otantik bir hüzün anlatısı kurar. *Bîra Qederê*'nin başlığındaki "bîr" kelimesinin Kürtçede iki anlamı vardır; romanın final bölümünde anlatıcının da hatırlattığı gibi, "kuyu" ve "bellek" (363). Kuyu bir yandan Celadet Bedirxan'ın yapımı sırasında içine düşüp öldüğü "ölüm kuyusuna" işaret eder, öte yandan "kuyuya düşmüş belleği" (363) imleyerek romanın bir hafıza çalışması olduğunu vurgular. Başka bir çalışmada Uzun'un *Bîra Qederê* romanı da dahil olmak üzere tarihî biyografik romanlarının taşıdığı baskın nekrolojik tadı vurgulayarak yazarın tarihî kurgularının "nekroloji edebiyatı" (*obituary literature*) olarak da okunmaya müsait metinler olduğunu tartışmıştım (Atas, 2022: 141).

Bîra Qederê, sürgünün "kuyusunda" unutulmuş politik ve entelektüel bir figürün hayatına işaret etmenin, "kamusal tanınırlığını" yeniden sağlayarak politik ve entelektüel mirasına dikkat çekmenin, böylece tarihî şahsiyeti kolektif "hafızaya" işlemenin edebî anlatısı olduğunu hikâyenin en başında beyan eder: "Celadet Bey'in hayatı, adeta bir roman olan hayatı, onunla birlikte yok mu olacak? Onun yokluğuyla birlikte eserleri, mücadelesi, yaptıkları da mı hiçliğe karışacak? O binbir zahmetlerle hayat verdiği dergileri Hawar, Ronahi, onun yokluğunda tozlu raflarda çürümeye mi yüz tutacak? Acımasız zaman her şeyi unutturacak mı? İzleri, yaptıkları güneşteki kar gibi veya kuma yazılmış yazı gibi eriyip yok mu olacak?" (12). Anlatıcı, sayfalar boyunca sadece sürgünde yitmiş bir hayat için yas icra etmez, aynı zamanda ölmüş Ötekine aktif bir anlatıcı olarak alan açarak tarihsel Ötekinin kendi kayıplarını ve yaslarını kendi sözcükleriyle ifade etmesi için bir platform sunar. Uzun'un *Bîra Qederê*'de merhumun sesini önceleyen biyo-kurgusal pratiği Derridacı yas modelinin romansal bir versiyonunu andırır pek çok açıdan; merhumun sesini anlatıya aktif ve tayin edici bir ses olarak dahil eden, konuşmayı sıklıkla ona devreden ve onun yerine geçmek-

ten imtina eden yaklaşımını Derridacı bir nekrolojik yaklaşım olarak tanımlamak mümkündür.

Nekrolojik anlatıda kayıp Ötekinin sesinin duyulmasını anma işinin merkezine yerleştiren yas yaklaşımı Derrida'nın nekroloji anlatılarının ayırt edici özelliklerinden biridir; merhumun entelektüel mirasına özel vurgu yapmak, anma işini yasçının hüzün refleksiyonlarından ziyade yitenin "sesinin duyulmasını" (Derrida, 2005: 141) sağlayacak bir tarzda icra etmek ve yas işini merhumun "mirasıyla bir etkileşim" fırsatına dönüştürmek (Kirkby, 2006: 461) Derrida'nın yas modelinde öne çıkan belli başlı özellikler olarak sıralanabilir. Jennifer Rushworth'un da not ettiği gibi, Derrida'nın geniş külliyatına dağılmış nekrolojik yazıları, "otobiyografik ve teorik olanın ilginç ve kompleks bir karışımıdır" (2016: 7); genellikle 20. yüzyıl Fransız düşünürleri dostlarının (örneğin Roland Barthes, Paul de Man, Michel Foucault, Louis Althusser, Gilles Deleuze, Emmanuel Levinas ve Jean-François Lyotard) ölümleri için kaleme alınmış anma yazılardır. Özellikle *The Work of Mourning* (Yas İşi) (2001) kitabında derlenen nekrolojik yazıları düşünürün hem yas ve melankoliye dair içgörülerini hem de yasın etiğine dair yaklaşımını anlamak için zengin materyal sunmaktadır; kitabın editörleri Pascale-Anne Brault ve Michael Nass'ın da vurguladığı gibi, düşünürün, yas teorisi ile yas icrası arasında konumlanan nekrolojik metinleri "psikanalizin bize sunduğu yas kavramının ya da cenaze konuşması türünün" ötesine geçerek yasa dair özgün bir edebî tür vücuda getirir (2001: 17). Derrida, yazılarında "ölen kişinin kendisinden ziyade eserlerinden, bedenden ziyade kitaptan, cesetten (corpse) ziyade külliyattan (corpus) söz etmeyi" tercih eder (20); ilgili yazılarda, "yalnızca bir dostun değil, aynı zamanda ölüm veya yas hakkında kaçınılmaz olarak söyleyecek bir sözü olan bir yazar veya düşünürün de yasını tutar" (23). Derrida, "doğru bir yas politikasının" ne olduğuna dair tanımlayıcı ifadelerden kaçınsa da, yas işinin her şeyden önce "hem ötekini hem de [ötekinin] dünyasını, hem ötekini hem de [onun kaybıyla] kaybolan dünyayı taşıma yükümlüğü" içerdiğini not eder (Derrida, 2005: 140); dostu Max Loreau'nun ölümü üzerine Francine Loreau'ya yazdığı 1991 tarihli mektubunda, yasçının yas "görevinin" kaybolmuş Ötekini "konuşturmayı" önceleyen bir etik sorumluluk olduğunu hatırlatır: "(Ölen) dostun konuşmasına izin vermek, konuşmayı ona, onun konuşmasına devretmek ve özellikle de ondan almamak, onun yerine geçmemek" (Derrida, 2001: 95).

Uzun'un, merhuma, kendi yaşamı hakkında yazılan bir biyo-kurguda *otobiyografik* bir otorite olarak geniş bir alan açan biyo-kurgusal icrası "ölen dosta" (entelektüel öncüle) yaşamı, mücadeleleri, sürgünlüğü, fikirleri, hüzünleri ve pişmanlıkları hakkında kendi bakış açısı ve kendi sözcükleriyle konuşma imkânı sunarken yazarsal otoriteyi sınırlayan yaklaşımı anma ve yas odaklı biyo-kurgu türlerine etiko-edebî bir temsil modeli de önermektedir esasen. *Bîra Qederê*'de, merhumun geride bıraktığı entelektüel miras bir dizi temsil yoluyla an-

latıya dahil edilirken biyografik özne yaşamının ve mirasının yazım yöntemi ve işine otobiyografik bir anlatıcı olarak dahil edilir. Brault ve Nass'ın yerinde tespitiyle, merhumun "eserlerinden", "edimlerinden" ve "imzasından" söz etmek Derrida nekrolojilerinin tanımlayıcı özelliklerindendir (2001: 20); Bedirxan'ın postkolonyal "imzası" *Bîra Qederê*'nin de ana çalışma alanlarından biri olarak belirir. Merhumun hayattayken yaşama, siyasete, kültüre ve edebiyata dair düşünceleri ve geride bıraktığı eserler hem biyografik öznenin *italik* aktarılan diyaloglarında yoğun biçimde yankılanır hem de anlatıcının biyografik öznenin yaşamöyküsüne dair anlatımında ilgili külliyata sıklıkla atıfta bulunulur. Kurguda, merhumun 1932 ve 1943 yılları arasında Suriye'de kesintilerle yayımladığı *Hawar* dergisindeki yazılarından yoğun biçimde yararlanıldığı gözlenir; Bedirxan'ın, "yazacağı" romanın "madun ve biçare ülkenin diliyle" (Kürtçe) yazılması gereken bir roman olduğuna dair diyaloğu bu örneklerden biridir. Merhumun, anadilin sömürgeleştirilmiş ulusun varlığını savunmadaki kritik rolüne dair düşünceleri şöyle aktarılır: "Kürtlerin birliği Kürtçenin birliğiyle sağlanabilir... Madun uluslar varlıklarını egemenlere karşı iki şeyle; iki savunma aygıtıyla savunurlar. Birincisi din, ikincisi dil. Ancak egemen ile madunun dini aynı ise o zaman tek savunma aracı kalır, o da dildir. Bu düşünceleri Hawar dergisinin sayfalarında da bu şekilde yazmamış mıydım?" (362). Gerçekten de söz konusu ifade ve fikirler *Hawar* dergisindeki yazılardan olduğu gibi biyografik kurguya aktarılmıştır; merhumun, Kürtçenin "Kürt birliğini" sağlayacak olan kritik araçlardan biri olduğuna dair değerlendirmesi ile Kürtler örneğinde Kürtçenin egemene karşı hayati bir savunma aracı olduğuna dair tespiti derginin 9. ve 14. sayılarında (derginin editoryal görüşü olarak) yer almaktadır (1987: XI).

Bîra Qederê'de yazar/anlatıcı ile biyografik özne arasındaki ilişki modeli de anlatıbilim açısından irdelenmeye değer enteresan bir modelidir; yazar ve kahraman ilişkisinin ötesinde iki entelektüel dost arasındaki bir ilişki ve diyalog modeli olarak belirir. *İtalik* diyaloglarda merhum anlatıcıya yakın dostu, sırdaşı ve entelektüel "imzasını" sürdürmeye talip ardılı ile konuşur gibi hitap eder. Anlatıcının icra ettiği romanın sadece "ölen dost" hakkında kaleme alınmış bir biyografik anlatı olmadığı, aynı zamanda "ölen dostun" entelektüel mirasına angajmanın bir formu olduğu merhumun anlatıcıya hitap ettiği bir diyalog aracılığıyla açık biçimde belirtilir: "Nasıl ki ben, benden öncekilerin izini sürdümse, başka birileri de Bîra Qederê'nin izini sürecekti(tir). Öyle değil mi?" (363). Kurguda anlatıcı biyografik öznenin yorum, öneri, hitap ve sorularına yanıt vermez; yanıt, tarihsel Ötekinin "imzasına" ve "eserlerine" odaklanan ve Kürtçe icra edilen romanın kendisidir.

Biyografik öznenin ölümle yüzleşme ânı *Bîra Qederê*'nin de temel çalışma alanlarından biridir. Romanın giriş ve kapanış sahnesi bu amaç doğrultusunda biçimlenmiştir; ölüm sahnelemesiyle başlar, ölüm sahnelemesiyle son bulur.

"Ayrılığın dokunaklı manzarası" (349) hem göç eden hem de geride kalan matemli aile üyeleri açısından seküler bir dağarcıkla sahnelenir. Bedirxan Bey'in, "Şam'ın Kürt mahallesinde bir kara haber" olarak yayılan ölümü (348) ulusal bir yasın konusu olarak işlenir; cenaze merasimi uzun bir tiratla aktarılır. Romanın finali –"Son Fotoğraf" bölümü– ölen hakkında kaleme alınmış bir nekroloji yazısını andırır; hem biyografik öznenin ölümünün geride kalan sevenlerinde yol açtığı hüzün ve yas ayrıntılı biçimde tasvir edilir hem de tarihî şahsiyetin kaybının Kürt politik ve entelektüel alanında bıraktığı boşluk dokunaklı bir yas retoriğiyle aktarılır. Merhumun yaşam süresinde ulusal davaya kattıkları, Kürt dilini modernleştirmeye yönelik çabaları ve moral hasletleri bir nekroloji yazısındaki gibi ayrıntılı biçimde sıralanır. Uzun'un anlatısı da Dost'un anlatısı gibi nekroloji edebiyatının "pozitif" modeli (Fowler, 2007: 17) içinde işler genel olarak; tarihî şahsiyetin politik başarısızlıklarına değil, başarı ve katkılarına odaklanır. Ürettiği otantik ölüm ânı atmosferiyle (ulusal) okurun merhumla "kurgusal akrabalık" hissi kurmasını sağlar.

Zeraq'ın *Mirina Bêsî*'sinde de ölüm ânı sahnesi anlatının ana sahnelerinden biri olarak belirir; roman, Vedat Aydın'ın sesini canlandıran "Dibace" başlıklı giriş bölümü ile başlar. Merhum, söz konusu bölümde birinci şahıs anlatıcı olarak söz alarak kendi ölümü hakkında doğrudan okura konuşur; sadece resmedilen olarak değil, aynı zamanda resmeden aktif bir ses olarak belirir. Bu yönüyle, *Mirina Bêsî*'nin de, belli ölçülerde, Derridacı bir nekroloji tadı içerdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca, *Bîra Qederê*'de merhumun postkolonyal "imzası" ve "eserleri" anlatının temel odaklarından biri olarak belirirken *Mirina Bêsî*'de biyografik öznenin postkolonyal "edimleri" anlatının ayırıcı çalışma alanlarından biri olarak tayin edilir. *Mirina Bêsî* de *Bîra Qederê* gibi seçkin bir ulusal yaşamı kaydetmeye dönük politik ve kültürel bir hafıza çalışması olarak okunmayı talep eden bir metindir; anlatıcı, bir ulusu ulus yapan en önemli hasletlerden birinin de "bir çok şeyi unutmaması" olduğunu hatırlatır (49).

Zeraq, Aydın'ın ölümünü "özgürleşmek" isteyen anti-kolonyal öznenin "özgürleşme" girişimi ile bu girişimi baskı ve şiddetle bastıran kolonyal güç arasındaki bir karşıtlık çerçevesine yerleştirir. Ölenin kendi ölümüne dair anlatısı bu temsilin ifadesi olarak biçimlenir: "Ben bir ruhum. Yaşamda boğdurulmuş bir ruh. Bir gün bedenim ruh karartıcıları tarafından esir alındı" (9). "Ruh karartıcıları" özgürleşmek isteyen öznenin bedenine "emsalsiz" işkenceler yapar, ancak "ruhunun rengini" kirletemezler; ona hükmedemezler. Merhumdan ulusa kalan politik miras Zeraq'ın anlatısında da ana temalardan biri olarak belirir; "özgürlüğü" istemiş ve bu ideal uğruna yaşamından olmuş politik özne bedeninin ölümüyle başka bir "bedende" yeniden yaşam bulur: "Ruhum hangi bedende, hangi kalpte, hangi beyinde kendine renk ve ses vereceğini çok iyi biliyordu" (9). Bu yolla, Vedat Aydın'ın "bedenen" öldüğü, ancak geride bıraktığı devrimci mirasla ulusal ruhta canlılığını korumaya ve yaşamaya devam ettiği vurgulanır.

Roman 1990'ların "faili meçhul" cinayetlerini "gölgesiz ölümler" olarak tarif eder; katilin meçhul olduğu bir ölümün "kayıp bir ölüm" olduğunu ifade eder: "Katil, bir varlığı, bir canlıyı öldürdüğünde katilin gölgesi kurbanın üstüne düşer [...] Öldürülen birinin üzerine hangi gövdenin gölgesinin düştüğü belli olmadığında kurbanın ölümü gölgesiz bir ölümdür, kayıp bir ölümdür..." (142). *Mirina Bêsî* de tıpkı *3 gav û 3darek* gibi ölüm ânını politik şahsiyetin "en savunmasız olduğu" ve "özgüvenini kaybettiği" bir an olarak değil, direnişin başka bir yolla sürdürüldüğü bir mücadele sathı olarak tasvir eder. Kaybının ulusal sahnede yol açacağı yas ve postkolonyal sinerji ve ulusal hafızada yaşamaya devam edeceğinin bilincinde olmak merhumu ölüm karşısında metin kılar: "Birazdan öleceğim... Sayısız insan naaşıma sahip çıkacak. Naaşım omuzdan omuza taşınacak. Ölümüm bazı şeylerin bitimine, bazı şeylerin başlangıcına vesile olacak... Ölümüm bana daha fazla güç verecek... Ölümüm bu toprağa kendi kokusunu verecek... Ölümüm yaşamamamın nedeni olacak... Ölümüm beni daha da görünür kılacak" (145). Zeraq'ın ölüm ânı kurgusunda merhum "yakın zamanda yok olacağı" ve "dünyanın onsuz devam edeceğine" dair melankolik bir duyuş ve davranış (Kohlke ve Gutleben, 2020: 19) göstermez; faniliğin ve öz-kaybın melankolisine dair temsil protokollerinden özellikle kaçınıldığı görülür.

Buna karşın, anlatıda merhumun geride kalan aile üyelerinin melankoli refleksiyonlarına geniş biçimde yer verilir. Merhumun eşinin sesi olarak canlandırılan diyalogda (127-136) kaybın matemli eşin ruhsal dünyasında yol açtığı acı, boşluk ve yas ayrıntılı bir şekilde aktarılır. Ölenin ardından yakılan bir ağıtı andıran ilgili diyalogda matemli eş "O'nun kaybının içinde boğulduğunu" (129) ifade ederek hem sevdiğini yitirmenin yol açtığı yasın ve melankolinin yoğunluğunu belirtir hem de ölmüş Ötekinin yokluğunun dünyada bıraktığı boşluğa işaret ederek adanmış hayatının değer ve biricikliğini vurgular. Zeraq, Aydın'ın ölümünün geride kalan yakınlarında yol açtığı yas ve hüzne yer vererek kaybın özel alandaki yansımalarına da kültürel bir ifade alanı sunmasına karşın, merhumun kaybını kamusal bir kayıp olarak temsil eder esas olarak; Aydın'ın halkın davasına adanmışlığı ve ölümünün Kürt kamusal alanında yol açtığı yas anlatının ayırıcı odağı ve baskın söylemi olarak öne çıkar. İçerdiği yoğun ulusal nekrolojik söylemle roman, (ulusal) okuru bir hüzün atmosferinin içine çekerek merhumla "kurgusal akrabalık" kurmasını sağlar.

Bîra Qederê, *3 gav û 3darek* ve *Mirina Bêsî*'de yas icrası metinlerin ortak edebî harcı olarak belirirken *Şer Li Çîya*'da biyografik öznenin askerî kahramanlık aktının kaydı ve "ölümsüzlüğü" motifi öne çıkar; Şeyh Zayir'in ölümü (1931) kurgu tasarrufuyla hikâyeye dahil edilmez. Hikâyenin sonunda anlatıcı Şeyh Zayir'in şimdi "hangi dağın peşmergesi (savaşçısı)" olarak savaştığını bilmediğini, onun "özgür bir Kürdistan" için bir yerlerde yaşıyor (348) olduğunu ifade ederek 1989 tarihli romanı tarihî şahsiyetin ölümsüzlüğü motifiyle noktalar. Evdilrehman, metnin sonuna eklediği kısa açıklama bölümünde romanının iki

bölümlük bir roman olduğunu, mevcut bölümde Şeyh Zayir'in direnişine odaklandığını belirterek "Kürt halkının yiğitliklerle dolu tarih sayfalarına yaptığı yolculuğun henüz bitmediğini", direnişin tarihinden yaşamöyküsü anlatılacak başka "yiğitler" de olduğunu vurgular (350-351). Okura seslenerek onları "tarihin labirentinde" yeni bir yolculuğa daha çıkaracağını vaat eden Evdilrehman'ın biyografik tarihî romana atfettiği misyon türün Kürt edebiyatında sadece ölümü kaydetmenin anlatı türü olarak konumlanmadığını, aynı zamanda Kürt ulusal direnişlerinin seçkin şahsiyetlerinin "ölümsüzlüklerini" vurgulamanın kültürel aracı işlevi gördüğünü somutlaştırmaktadır.

Sonuç

Tarihî kurgu, 19. yüzyıldan bu yana ulusal hafıza ve kimlik inşalarında yaygın biçimde kullanılan edebî türlerden biridir (Kaljundi vd., 2015). Kürt tarihî romanının bir biçimi olarak ortaya çıkan Kürt biyo-kurgusu da ulusal hafıza ve kimlik inşası faaliyetinin kültürel araçlarından biri olarak gelişmiştir. Kürt yazarların postkolonyal ajandaları doğrultusunda sıklıkla kullandığı tür, Kürt edebiyatının kritik branşlarından birini oluşturmaktadır. Ele alınan romanların karşılaştırmalı okuması Kürt biyo-kurgusunun, marjinalleştirilmiş yaşamlara revizyonel yaklaşımı itibarıyla postkolonyal biyo-kurgu gelenekleriyle önemli bir vizyon seti paylaştığını gösterirken, külliyatın içerdiği eklemeci (*additive*) ve eleyici (*eliminative*) yaklaşımlar sunduğu alternatif tarih yazımlarının inandırıcılık ve olgusal doğruluk değerini aşındırmaktadır. Tarih yazımı bağlamında Kürt biyo-kurgusunun iki kültürel eğilimi barındırdığı vurgulandı: İlki, tarihsel gerçeklikler ile tarihin kurgusu arasında dikkate değer örtüşmezliklerin görüldüğü ve ilgili örtüşmezliklerin özellikle ulusal uyanış süreçlerini ideal ulusal uyanış modelleri olarak sunma temsillerinde yoğunlaştığı ulusçu tarih yazımları; ikincisi, Uzun'un romanı örneğinde gördüğümüz üzere odağı "çarpıtılmış" bir tarihi düzeltmeye dönük ve arşiv kaynaklarına yaslanmayı esas alan daha gerçekçi tarih yazımları.

2017 tarihinde gerçekleştirilen "Illuminating Lives: The Biographical Impulse in Postcolonial Literatures" ("Hayatları Aydınlatmak: Postkolonyal Edebiyatlarda Biyografik Dürtü") başlıklı uluslararası sempozyumun önemli konu başlıklarından biri de şuydu: "Biyografik türe atfedilen olgusal doğruluk beklentilerinin, postkolonyal yazarların tarihsel figürleri ve olayları özgürce kurgulamasını engelleme eğiliminde olduğu iddia edilebilir mi?" (Sempozyum, 2017). Bu soru, Kürt biyografik romanı bağlamında sadece Uzun'un ve Zeraq'ın "olgusal doğruluk" kaygısı ile biçimlendikleri belirgin biçimde görülen romanları için ilgili bir tartışma çerçevesi sunmaktadır. Evdilrehman ve Dost'un romanları bağlamında soruyu tersinden sormak gerekir belki de: Tarihsel figürleri ve olayları kendi ideolojik ve politik ajandaları doğrultusunda özgürce kurgulayan Kürt yazar-

ların biyo-kurgularının "düzeltici" potansiyeli ve alternatif bilgi değeri var mı? Daha da ötesi, tarihî politik figürleri ve olayları bugünün ulusal iddiaları doğrultusunda eğip bükme ve değiştirme eğilimindeki ulusçu bir biyo-kurgusal pratik, temsili iddiasında bulunduğu ezilen ulusun kolonyal baskı tarihlerinin gerçekliğini mi güçlendirir yoksa doğruluk değerini mi aşındırır?

Kürt biyo-kurgusunun revizyonel yaklaşımı ile eklemeci ve eleyici yaklaşımı arasındaki farklılıklar biyografik öznelerin psiko-politik yolculuklarının temsillerinde de açık biçimde gözlenir. Evdilrehman ve Dost'un romanlarında tarihî şahsiyetlerin politik Kürtlüğü doğuştancı bir yaklaşımla ele alınır; biyografiye kritik eklemeler yapılır, sentetik bir ulusal yoğunluk ve retorik aşılanır ya da biyografide arıza unsuru olarak varsayılan alanlar onarılır. *Şer Li Çîya* ve *3 gav û 3darek*'te kurulan ideal politik yolculuk modelleri ilgili şahsiyetlerin psiko-politik yolculuk tarihlerinden ziyade, gerçek bir tarihî şahsiyetin biyografisini odağa alarak kendi ulusal tahayyüllerini forma döken yazarların ulusal ego idealini yansıtır daha çok. Politik Kürtlüğü doğuştancı bir yaklaşımla canlandıran bu iki metnin bir öznellik gelişimi ve failleşme modeli sunduğunu söylemek bile güçtür; özne tarih sahnesine karakterine içkin bir ulusal *aura* ile çıkar. Bu yaklaşımın aksine, *Bîra Qederê* ve *Mirina Bêsî*'de hem biyografik öznenin gerçek biyografisi ile kurgulanmış biyografisi arasında daha kesişen ve örtüşen bir temsil buluruz hem de politik Kürtlük tarihselleştirilir.

Politik tarihi ve öznelliği işleme konusunda önemli yaklaşım farklılıkları taşımalarına karşın Kürt biyo-kurguları genel olarak pozitif biyo-kurgu başlığı altında sınıflandırılabilecek bir nekroloji külliyatıdır. Biyografik özneyi seçkin bir figür olarak ulusal kanona kaydetme, politik ve entelektüel mirasını bugüne taşıma ve onu yad etme kaygısı ele alınan metinlerin ortak kültürel kaygısı olarak belirir. Metinlerin mahremiyete yönelik arayışları öznenin "sansasyonel" yönlerinden ziyade pozitif ve sağduyulu yanları ekseninde devinir genel olarak. Kürt politik öznelliğinin kuşatıldığı tarihsel ve sosyo-kültürel bağlama dair önemli içgörüler barındırmalarına karşın Kürt biyo-kurguları eleştirel söylemlerden yoksun metinlerdir; pozitif hasletler çerçevesinde yeniden kurulan öznellikler genellikle aykırılık, kusur, arıza, tereddüt ve çıkmazlardan azade model postkolonyal hayatlar olarak belirirler. *Şer Li Çîya*, *Bîra Qederê* ve *3 gav û 3darek*'te canlandırılan tarihî şahsiyetler 20. yüzyıl başındaki Kürt siyasal ve askerî oluşumlarında kritik rol üslenmiş, başarısızlıkla sonuçlanmış Kürt ayaklanmalarında karar alıcı pozisyonlarda bulunmuş şahsiyetlerdir aynı zamanda. Söz konusu romanlarda ilgili tarihî şahsiyetlerin duygusal ve zihinsel donanımlarının, insani zaaf ve yetmezliklerinin, sosyal ve sınıfsal kökenlerinin, ideolojik ve politik müktesebatlarının bu başarısızlıklardaki rolüne dair eleştirel temsillere nadiren rastlarız. Ian Watt modern romanı "insan deneyiminin tüm çeşitliliklerini tasvir etmeye çalışan" bir tür olarak tanımlar (1957: 11); bireyi çok yönlülüğü içinde temsili "romanın gerçekçiliğinin" alameti farikası olarak ele alır. Kürt biyografik

romanları tarihî şahsiyetin deneyimlerini çeşitliliği içerisinde yansıtma konusunda sınırlı bir cesaret ve kabiliyet gösterirler. Biyografik öznenin postkolonyal aktının önemine, diğerkâmlık, iyilik, dürüstlük, yiğitlik ve fedakârlık gibi moral erdemlerine aşırı temsil yatırımları Kürt biyo-kurgusunu modern roman ile premodern bir yaşam yazımı biçimi olarak hagiyografinin sınırında bir ara yerde tuttuğu iddia edilebilir. Kürt biyo-kurgusunun son yarım yüzyılda politik tarih ve postkolonyal öznellik soruşturması konusunda katettiği sınırlı mesafe ve gelişim kanonlaştırma, ulusal mit ve idol üretme ve salt pozitif anma nosyonuna dayalı bir biyo-kurgu edebiyatının politik, kültürel ve estetik limitlerini, ikilemlerini ve çıkmazlarını işaret etmektedir aynı zamanda.

KAYNAKÇA

Adıvar, E.H. (2001) *Zeyno'nun Oğlu*, Özgür Yayınları, İstanbul.

Atas, A. (2022) *Resistance, Loss and Grief: The Implications of Melancholy in Modern Kurdish Novels*, Yayımlanmamış doktora tezi, Londra SOAS Üniversitesi, Kültürel, Edebî ve Postkolonyal Çalışmalar Merkezi.

Aydınkaya, F. (2024) "Azadî Çınlaması: Şeyh Said'in Hayat Hikayesi", *Kürt Araştırmaları Dergisi*, https://kurdarastirmalari.com/yazi-detay-oku-313

Aydoğan, S.l. (2014) *Guman 2 - Wêjeya Kurdî û Romana Kurdî*, Rûpel, İstanbul.

Ball, C.J. (2003) *Satire and the Postcolonial Novel: V.S. Naipaul, Chinua Achebe, Salman Rushdie*, Routledge, New York.

Bedirxan, K.A. ve Oertel, H. (2014) *Kürdistan Kartalı - Yado*, çev. İlhami Yazgan, Avesta, İstanbul.

Beğik, M. (2025) "Hevpeyvîna bi Mustafa Balbal re ya li ser malbata Şêx Zahir û Şêx Ebdurrehmanê Mala Baba", *Kovara Bîr*, https://kovarabir.com/16429/hevpeyvina-min-a-bi-mustafa-balbal-re-ya-li-ser-malbata-sex-zahir-u-sex-ebdurrehmane-mala-baba-mahmut-begik/

Bozarslan, H. (2003a) "Some Remarks on Kurdish Historiographical Discourse in Turkey (1919-1980)", Vali, A. (der.) *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*, Mazda Publishers, California, 14-39.

Bozarslan, H. (2003b) "Kurdish Nationalism in Turkey: From Tacit Contract to Rebellion (1919-1925)", Vali, A. (der.) *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*, Mazda Publishers, California, 163-190.

Brault, P. ve Nass, M. (2001) "To Reckon with the Dead: Jacques Derrida's Politics of Mourning", Brault, P. ve Nass, M. (der.) *The Work of Mourning* içinde, The University of Chicago Press, Chicago, 1-30.

Butler, J. (2006) *Precarious Life - The Powers of Mourning and Violence*, Verso, Londra.

Dalley, H. (2014a) "Postcolonialism and the Historical Novel: Epistemologies of Contemporary Realism", *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, 1(1): 51-67.

Dalley, H. (2014b) *The Postcolonial Historical Novel: Realism, Allegory, and the Representation of Contested Pasts*, Palgrave Macmillan, New York.

Derrida, J. (2001) *The Work of Mourning* (der. Brault, P. ve Nass, M.), The University of Chicago Press, Chicago.

Derrida, J (2005) *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan* (der. Dutoit, T ve Pasanen, O.), Fordham University Press, New York.

Dost, J. (2015) *3 gav û 3darek: Şeva dawî di jiyana Şêx Seîdê Kalde*, Avesta, İstanbul.

Evdilrehman, E. (2011) *Şer Li Çîya: Şêx Zayîr*, Weşanên Perî, İstanbul.

Fowler, B. (2007) *The Obituary as Collective Memory*, Routledge, New York.

Hawar - Kovara Kurdî - Hejmar 1-9. (1987). Wergerandin (ji elfabeya erebî-farisî) û ji nuh ve nivîsandin Mihemed Bekir, Weşanxana Hawar, Stockholm.

Henning, B. (2018) *Narratives of the History of the Ottoman-Kurdish Bedirhani Family in Imperial and Post-Imperial Contexts: Continuities and Changes*, University of Bamberg Press, Bamberg.

Innes, C.L. (2007) *The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kaljundi, L., Laanes, E. ve Pikkanen, I. (2015) "Preface", Kaljundi, L., Laanes, E. ve Pikkanen, I. (der.) *Novels, Histories, Novel Nations: Historical Fiction and Cultural Memory in Finland and Estonia* içinde, Finnish Literature Society SKS, Helsinki, 8-25.

Karakurt, M.E. (2009) *Dağları Bekleyen Kız*, Bilgi, İstanbul.

Keener, F.J. (2001) *Biography and the Postmodern Historical Novel*, Edwin Mellen, New York.

Kirkby, J. (2006) "'Remembrance of the Future': Derrida on Mourning", *Social Semiotics*, 16(3): 461-472, DOI: 10.1080/10350330600824383.

Kohlke, M. (2013) "Neo-Victorian Biofiction and the Special/Spectral Case of Barbara Chase-Riboud's Hottentot Venus", *Australian Journal of Victorian Studies [Special Issue: Neo-Victorianism]*, 18(3): 4-21.

Kohlke, M. ve Gutleben, C. (2020) "Taking Biofictional Liberties: Tactical Games and Gambits with Nineteenth-century Lives", Kohlke, M. ve Gutleben, C. (der.) *Neo-Victorian Biofiction: Reimagining Nineteenth-Century Historical Subjects* içinde, Brill, Leiden/Boston, 1-55.

Kracauer, S. (2017) "The Biography as an Art Form of the New Bourgeoisie (1930)", Hemecker, W. ve Saunders, E. (der.) *Biography in Theory: Key Texts with Commentaries* içinde, De Gruyter, Almanya, 107-111.

Middeke, M. (1999) "Introduction", Middeke, M. ve Huber, W. (der.) *Biofictions: The Rewriting of Romantic Lives in Contemporary Fiction and Drama* içinde, Camden House, ABD, 1-26.

Novak, J. ve Dhúill, N.C. (2023) "Imagining Gender in Biographical Fiction: Introduction", Novak, J. ve Dhúill, N.C. (der.) *Imagining Gender in Biographical Fiction* içinde, Palgrave - Macmillan, İsviçre, 1-45.

Lackey, L. (2021) *Ireland, the Irish, and the Rise of Biofiction*, Bloomsbury, ABD.

Lodge, D. (2006) *The Year of Henry James: Or, Timing is All: The Story of a Novel: with Other Essays on the Genesis, Composition and Reception of Literary Fiction*, Harvill Secker, Londra.

Lukács, G. (1983) *The Historical Novel*, çev. Hannah Mitchell ve Stanley Mitchell, University of Nebraska Press, Boston.

Rushworth, J. (2016) *Discourses of Mourning in Dante, Petrarch, and Proust*, Oxford University Press, Oxford.

Sommer, D. (1990) "Irresistible romance: the foundational fictions of Latin America", Bhabha, K.H. (der.) *Nation and Narration* içinde, Routledge, Londra, 71-98.

Tunca, D. ve Ledent, B. (2020) "Towards a definition of postcolonial biographical fiction", *The Journal of Commonwealth Literature*, 55(3): 335-346.

Uzun, M. (1989) *Siya Evînê*, Weşanxana Orfeus, Stockholm.

Uzun, M. (2010) *Rojek ji Rojên Evdalê Zeynikê*, Ithaki, İstanbul.

Uzun, M. (2002) *Bîra Qederê*, Avesta, İstanbul.

Uzun, M. (2005) *Küllerinden Doğan Dil ve Roman*, Ithaki, İstanbul.

Uzun, M. (2010) *Hawara Dîcleyê*, Ithaki, İstanbul.

Watt, I. (2015) *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Penguin, Londra.

Yücel, M. (2011) *Osmanlı-Türk Romanında Kürt İmgesi*, Agora, İstanbul.

Zeraq, D. (2005) *Şevên Winda Wêneyên Meçhûl*, Lis, Diyarbakır.

Zeraq, D. (2011) *Mirina Bêsî*, Lis, Diyarbakır.

Zeraq, D. (2014) *Nexşên Li Giyan*, Lis, Diyarbakır.

Sempozyum. (2017) "Illuminating Lives: The Biographical Impulse in Postcolonial Literatures", Liège Üniversitesi, Belçika, 2-3 Mart.

Gelişigüzel bir *terra incognita*da kesişen hayatlar: 1960'lar Türkiye'sinde Amerikalı antropologlar

*Ali Sipahi***

Özet: Bu makale, 1960'ların sonunda Amerikan (ve kısmen Norveç) antropolojisinde görülen Türkiye ilgisinin yükseliş ve düşüşünü uygulayıcılarının kişisel hikâyelerine dayanarak kayıt altına alıyor. Aynı yıllarda Türkiye'nin farklı bölgelerinde uzun dönemli etnografik alan araştırması yapmış sekiz bilim insanına odaklanan araştırma, arşiv kaynakları ve sözlü tarih görüşmelerine dayanarak akademik ağların kurulma ve sonrasında sönümlenme hikâyesini anlatıyor. Grup biyografisi yaklaşımıyla biçimlenen bu anlatı, öznel patikalar ile söz konusu akademik ilginin tarihsel bağlamını harmanlamayı amaçlıyor. Ortaya çıkan kolektif yaşamöyküsü, literatürde az bilinen veya bambaşka özellikleriyle yer etmiş bir grup Türkiye araştırmasını ortak bir tarihsel momentin parçaları olarak bir araya getiriyor. Türkiye antropoloji tarihine katkı sunan bu makale aynı zamanda Amerikan antropoloji tarihinin 1960'lardaki saha seçimi pratiklerine de ışık tutuyor.

Anahtar sözcükler: Amerikan antropolojisi, grup biyografisi, bilim tarihi, Türkiye çalışmaları, 1968, Soğuk Savaş.

Giriş

Antropoloji tarihinin anaakım anlatıları önümüze mekânlardan bağımsız bir teoriler silsilesi koyagelse de biliriz ki farklı dönemlerde belirli bölgeler favori olmuş ve evrensellik iddiasındaki kuramların çekirdeğini oluşturmuşlardır. Ken-

(*) Bu makale, Alexander von Humboldt (Georg Forster) ve Gerda Henkel araştırma bursları ile TÜBİTAK 2219 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı'nın desteklemiş olduğu 1960'larda Amerikan antropolojisinde Türkiye konulu araştırmamın bir ürünüdür. Beni biyografi yazınıyla tanıştıran, araştırma projemin her aşamasını sabırla dinleyen ve bu makalenin kaleme alınmasını teşvik eden Burak Onaran'a, yazıyı detaylı bir şekilde okuyup öneri ve eleştirilerini paylaşan Ömer Turan ve Tanıl Bora'ya, Chicago'daki arşiv belgelerinin dijitalleştirilmesinde emeği geçen Betül Kaya ile Isaac Rainey'ye ve benimle sözlü tarih görüşmesi yapmayı kabul eden (isimleri kaynakçada anılan) görüşmecilere teşekkür ederim.

(**) Özyeğin Üniversitesi, Antropoloji Bölümü. Forum Transregionale Studien, EUME programı, Berlin. ORCID: 0000-0001-6160-2601.

disine en uygun 'öteki'yi arayan bu Batı merkezli disiplin için her zaman "bazı ötekiler ötekilerden daha öteki" olagelmiş (Appadurai, 1986: 357), dolayısıyla da bazı bölgeler hiçbir zaman disiplinin kuramsal merkezine sirayet edememiştir. Türkiye bu bölgelerden biridir. Ülkenin tarih disiplinindeki kariyerinden farklı olarak 'Türkiye Antropolojisi' diye bir akademik alan hiç olmadı ve günümüzde Türkiye üzerine çalışan antropolog sayısı mebzul miktarda artmış olsa da hâlâ yoktur. Ne var ki, 1960'lı yılların ikinci yarısında istisnai bir dönem yaşandı: Türkiyeli olmayan ve birbirinden bağımsız projeleri olan sekiz sosyokültürel antropolog aynı beş yıl içinde Türkiye'nin farklı yerlerinde uzun dönemli etnografik araştırma yaptılar. Öncesindeki yirmi yıl için sadece tek bir ismin, yani Paul Stirling'in aklımıza geliyor olması ani artışı daha iyi ifade eder, ki takip eden yirmi yılda da zamana yayılmış tekil örnekler görmekle yetiniriz. Sadece göreli olarak değil, mutlak rakamlarla bile disiplinde bu yoğunlukta bir Türkiye ilgisi bir daha görülmemiştir.

Bu makale, antropoloji disiplinindeki Türkiye çalışmalarının kabaca 1966 ve 1972 arasındaki yükseliş ve düşüşünü uygulayıcılarının kişisel hikâyelerine dayanarak resmetmeyi amaçlıyor. Bu, hiçbir zaman adı konmamış, kristalize olmamış bir alan; tabiri caizse üyeleri olan fakat kendisi var olmayan bir gruptan söz ediyoruz. Dolayısıyla ilk amacım bu özel tarihsel yönelimi kayıt altına almak. Her ne kadar söz konusu sekiz bilim insanının çoğu farklı bağlamlarda literatürde yer edinmişlerse de özgül bir tarihsel yönelimin parçaları olarak ilk defa bir araya geliyorlar. Örneğin, daha çok 1980 sonrasında gerçekleştirdiği tarihsel ve sosyolojik çalışmalarıyla tanınan Alan Duben'in antropolog kimliği sadık okuyucuları tarafından bilinse de 1970'lerin başındaki göçmen işçi mahallesi etnografisi büyük ölçüde karanlıkta kalmıştır. Asıl olarak 2002'de yayımlanan *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus* ile akademik referans dünyamıza giren Michael E. Meeker ise her ne kadar otuz sene önceki saha çalışmasını yeni tarihsel araştırmasıyla harmanlasa da doğrudan antropoloji disipliniyle veya 1960'lar akademisiyle özdeşleştirilmez. Peter Benedict ile Daniel G. Bates 1970'lerde yaptıkları yayınlarla kısa bir süreliğine literatüre girmiş olsalar da deyim yerindeyse sonradan ortadan kaybolmuşlardır. Lloyd A. Fallers ve Reidar Grønhaug'ın isimleri ise Türkiye ile ilişkilenmez; ilki Uganda uzmanı bir Afrika antropoloğu, diğeriyse Norveç'te Barth ekolünün temsilcisi bir teorisyendir. Özetle, 1966-1972'deki etnografik deneyimleri söz konusu akademisyenlerin çoğunun kariyerinde görünmez kalmıştır. Ya Türkiye'den vazgeçip başka sahalara gitmişler (Meeker, Grønhaug, Bates), ya akademiden ayrılmak zorunda kalmışlar (Benedict), ya antropoloji disiplinin dışına taşmışlar (Duben), ya da Fallers örneğinde olduğu gibi hayata erken veda etmişlerdir. Buna istisna teşkil eden Paul J. Magnarella ve June Starr dahi, Türkiye ve antropoloji kariyerlerine devam etmişlerse de hukuk alanında ikinci doktoralarını almış ve farklı literatürlere katkı yapmışlar, klasik anlamda bir Türkiye antropoloğu olarak kalmamışlardır.

Araştırmam temel olarak antropologların 1960'lardaki mektuplaşmalarına ve ulaşabildiğim ilgili kişilerle yaptığım sözlü tarih görüşmelerine dayanıyor. Çalışma, bir grubun (ve alanın) hikâyesine odaklanması veçhiyle, kolektif ortaklıkları serimlemeyi amaçlayan prosopografi ile tekillik odaklı biyografi yöntemlerinin kesişiminde yer alan 'grup biyografisi' yaklaşımını benimsiyor. Her bir antropoloğun hikâyesine aynı derinlikte ulaşamasam da (örneğin, Fallers hakkında neredeyse bir biyografi yazabilecek kadar malzemem var iken Bates hakkındaki bilgim şimdilik çok azdır), grup biyografisinin biyografik yönünün hakkını verebilmek amacıyla kişisel yaşamöykülerini analize dahil etmeye çalıştım. Böylelikle karşımıza belirli bir anda yolları kesişen ve sonrasında da çoğunlukla ayrılan yaşam patikaları çıktı. Türkiye, bu kesişme ânının mekânıydı.

Grup biyografisi ile bilim tarihi

1980-1990'lı yıllarda başlayan ve 2000'lerde adı da konarak etkisini sürdüren sosyal bilimlerde "biyografiye dönüş" (*biographical turn*) yönelimi, en makro bakış açısıyla 20. yüzyıl ortasında sosyal olanın bireysel olana galebe çaldığı kabaca yarım yüzyıllık bir parantezin sona ermesiyle ilişkilendirilir. Bu özel ara dönem nasıl ki sosyal refah devletini yarattıysa, sosyal bilimlerde de kolektiviteleri, toplumsal yapıları, zihniyetleri, üretim biçimlerini, söylem düzenlerini, velhasıl birey-ötesi her türlü alternatif faili analizin merkezine koymakla övünmüştü. Bu Durkheimcı, Keynesçi, *Das Kapital*ci bir yüzyıldı, Tardecı, Hayekçi, ya da *Grundrisse*ci değil... Buna paralel olarak bilim tarihinde de biyografik vurgunun arka plana düştüğü görüldü. İstisnaî hayatlara ya da kahraman anlatılarına dayanan, bilim insanını zamansız ve mekânsız bir boşlukta psikolojik ve otonom bir varlık olarak sunan 'life-and-letters' ('hayatı ve mektupları') janrı 20. yüzyıl ortasında yerini paradigmalar ve zihniyetler tarihine bıraktı (Hankins, 1979). 1945 sonrasının "anti-biyografik" nesli bilim insanını marjinalize ederken ya sadece bilimsel katkılarla sınırlı "ergografi"ler üretecek (Söderqvist, 2007: 252-255), daha yaygın olaraksa bilimi münhasıran toplumsal bağlamı içinde değerlendirmeye başlayacaktı.[1] Yükselişte olan 'bilim sosyolojisi'ydi ve biyografik bilgi ancak prosopografik analizde anlamlı görülüyordu (Kragh, 2015).

1 1962'de yayımlanan kitabıyla kendisi de bir 'paradigma kayması' yaratan Thomas Kuhn (1971), "kimin, ne zaman, hangi olumlu keşfi yaptığının ötesinde bilimin içeriği hakkında" bilgi içermeyen bilim tarihini de, ele alınan bilim insanının ürettiği bilime değinmeyen biyografik yazını da eleştirmişti. Aynı yıl Michael Polanyi de, "büyük adamlara" ve "keşiflerin parıltısına" adanan anlatıların genel entelektüel bağlamı anlamadaki zayıflığından dem vurmuştu (Nye, 2006: 323). Bu dönemde bilimi toplumsal bağlamı içinde ele alma trendi o kadar hızlı yükselmişti ki, daha çok bilimin içsel teorik gelişimine odaklanan Kuhn dahi bu bağlam odaklı yeni bilim tarihine çekinceli yaklaşmıştı. 1971'de lisansüstü öğrencileri arasında yapılan bir anket göstermişti ki, Soğuk Savaş döneminin bilimci paradigmasına sırtını dönmüş olan 1968 kuşağı sadece bilimin toplumsal bağlamıyla ilgileniyordu, bilimin kendisiyle değil (Wray, 2021: 128-129).

1980'lerden itibaren ise gündelik, entelektüel ve siyasi hayatın her alanında 'sosyal'in boğduğu bireye iade-i itibar edildi. Psikolojinin yükselişinden neoliberal ekonomi kuramlarına, sözlü tarihten eylem-odaklı sosyolojik teorilere kadar sosyal bilimlerin her alanında gözler birey, faillik, deneyim ve eylem arar oldu. Fakat tabii ki bastırılan aynı şekilde geri dönmedi: hem biyografi hem de bilim tarihinde günümüzün hâkim perspektifi bireysel yaşamöyküsünü toplumsala gömülü olarak ele almak ve "bağlamsal biyografiler" ("*contextual biography*") yazmak (Strupp, 2008: 105). Artık "bireyle ya da toplumla değil, toplum içindeki bireyle" ilgileniyor, iyi bir biyografiyi "yapı ya da failden değil, ama her zaman *her ikisinden* de" müteşekkil bir anlatı olarak görüyoruz (Lässig, 2008: 11, 20).[2] Ayrıca, *Bildungsroman* formunda doğumundan ölümüne tutarlı bir gelişim hikâyesi yerine, kronolojiden kopan, çelişkileri örtbas etmeyen, kişinin farklı toplumsal personalarına itina gösteren ve tarihsel kaynakların yönlendirme ve boşluklarını anlatının bir parçası haline getiren tarihsel biyografileri tercih ediyoruz.[3] Bilim tarihi özelinde de, günümüzde artık kimsenin Thomas L. Hankins (1979) gibi biyografi "savunusu" yapmasına gerek kalmaz oldu.[4] 1990-2000'lerden itibaren, yeni 'bağlamsal biyografi' yönelimi konferanslar, özel sayılar ve monograflarla bilim tarihini dönüştürdü (Söderqvist, 2006). Bilim insanının hayatı ile eserleri arasındaki bağ "sonsuz bir etkileşim süreci" olarak yeniden kuruldu (Radkau, 2008: 129) ve bilimsel dönüşümü kişilerin gömülü olduğu akademik kültür, siyasi bağlam, kişilerarası ağlar arasında bir sarmal anlatıyla açıklamak yeğlenir oldu (Strupp, 2008).

İşte bu sentezi, yani 1980'lerden itibaren giderek artan şekilde yaşamöyküsüne ve mikrotarihe duyulan ilgi ile hemen öncesinde altın çağını yaşamış makrososyolojiyi barıştıran bu bağlamsal-biyografik yönelimi en iyi örnekleyen alt alanlardan biri 'grup biyografisi'dir.[5] Barbara Caine grup biyografisini 1970'ler-

2 Yeni biyografinin amacının bireyin kendisini değil, onu bir araç olarak kullanarak toplumsalı anlamak olduğunu iddiasına karşı çıkan ve bireysel yaşamöyküsünün bağlamsal tarihe indirgenmesini eleştiren Magnússon (2017) dahi "içe doğru" olarak adlandırdığı derin betimleme benzeri yöntem önerisinde kişinin bütün toplumsal ilişkileri içinde anlaşılması gerektiğini onaylıyor.

3 Margadant'ın ifadesiyle "biyografinin öznesi artık tutarlı bir kendilikten ziyade bir tutarlılık izlenimi yaratmak için performe edilen ... veya başkalarının o kişiyi temsil etmeye çalıştığı yolların çeşitliliğini yansıtan çoklu kendiliklere sahip bir bireydir" (akt. Nasaw, 2009: 576). Biyografinin geri dönüşü ile paralel, hatta örtüşen bir yaşamöyküsü olan mikrotarih ekolünün öncülerinden Ginzburg (2014: 159) da, kurmak istediği anlatı bağlamında kendisini en çok etkileyen yazarın Tolstoy olduğunu belirttikten sonra önemli bir farktan bahseder: Tolstoy anlatıda boşluklar bırakmaz iken mikrotarih boşlukları ve tarihyazımsal sorunları anlatının bir parçası haline getirmeye özen gösterir. Bu anlamda, 19. yüzyıl romanına karşı Joyce ve Musil gibi 20. yüzyılın eklektik, özdüşünümsel, anlatıyı sekteye uğratmayı seven romancılarını alternatif olarak gösterir.

4 *Isis* dergisinin 2006 tarihli "Bilim Tarihinde Biyografi" dosyasında Mary Terrall (2006a: 307-308), uzun süre biyografi janrından neden uzak durduğunu şu sözlerle anlatmıştı: "Biyografi yazarlarını, öznelerine süresiz olarak zincirlenmiş, okul defterlerini, çamaşırhane biletlerini ve benzeri ufak tefek şeyleri ortaya çıkaran ve takıntılı araştırmacının kendisinden başka kimseyi ilgilendirmeyen ayrıntılar denizinde boğulan talihsiz ruhlar olarak görüyordum."

5 'Kolektif biyografi' terimini kullanmamamın iki sebebi var. Birincisi, grup biyografisi ile az çok aynı anlamda kullanıldığında dahi 'kolektif biyografi' küçük bir gruptansa daha geniş bir kitleyi ima ediyor. Örneğin, Sharon Thompson (2022: 50), grup biyografisini kolektif biyografinin bir

den günümüze kadar biyografi yazınında ortaya çıkmış en önemli akım olarak görür. Hayat hikâyeleriyle tarihsel süreçleri eklemleme gücü sayesinde grup biyografisi "biyografiyle tarihi ilişkilendirmenin en iyi yolu olarak görünmektedir" (Caine, 2010: 65). Matthew Cunning ise grup biyografisini, prosopografi ile biyografi arasında bir "yöntemsel köprü" olarak tanımlar. İlki kişinin failliğini, ikincisi ise bağlamsal yapıyı göz ardı ederken, grup biyografisi aralarındaki bu boşluğu doldurur (Cunneen, 2023: 77-92). Dolayısıyla, grup biyografisi "prosopografinin 'su katılmış' hali değil" (Cowman, 2016: 85), ortak örüntüler yanında farklı deneyimlere kucak açan, biyografiyle prosopografi arasında bir "hibrit" formdur (Nolan, 2023: 251). Simone Lässig'e (2008) göre de yeni bağlamsal biyografinin ruhunu tam olarak yansıtan bu janr, grup sosyolojisi kuramlarını geride bırakarak toplumsal grupların en hakiki resmini çizebilmektedir. Bu anlamda Bourdieu'nün habitus kavramı ile paralellikler de taşır (Bartie, 2025: 8).

Kadın hareketi ve aile tarihleriyle birlikte grup biyografilerinin en önemli mecralarından biri bilim tarihi olmaya başladı. İngilizce literatürde sonradan keşfedilen Fransız filozof Michel Serres bilim tarihini "keskin virajlar, keşifler, icatlar ve devrimlerden" oluşan bir silsileden ziyade grupların, kurumların, kavramların çoğulculuğu içinde dallanıp budaklanan kompleks bir "patikalar ağı" olarak görmeyi önermişti (akt. Brown, 2002: 9). Bruno Latour (ki kendisi Serres'i tanıtanlardan biridir) sonsuz bir ilişkiler düzlemini imleyen ağ teorileri ile sıklıkla karıştırılsa da asıl olarak aktif eylemle diri tutulan toplumsal grupları bilimin sosyal analizinin merkezine aldı (Latour, 2007, 2011). Bu yeni bilim tarihinde grup biyografileri örnekleri arasında bilim insanlarının aile biyografileri, bir laboratuvar grubunun biyografisi ("labografi"), ya da birden fazla bilim insanının ilişkisel yaşamlarını inceleyen çalışmalar sayılabilir (Nye, 2015). Bu janrın popüler yazında da etkili olduğunu 2009'da *New York Times*'ın kurgu-dışı kategoride yılın en iyi beş kitabından biri olarak 18. yüzyıl dönümündeki bilim devrimini önde gelen kâşiflerin bir grup biyografisi olarak anlatan Richard Holmes'in *Merak Çağı*'nı seçmesinden anlayabiliriz.[6]

Bu makalede olduğu gibi, grup biyografisiyle bilim tarihinde mektupların sıklıkla temel kaynak olarak kullanıldığını görürüz. Bu, tarihsel olarak bireysel öznelliğin ortaya çıkışıyla ilişkilendirilen günlüklerden farklı olarak mektupların "toplumsala gömülü modern özneyi" (Goodman, 2009: 3) imlemesiyle ilişkilidir. Örneğin, Amerikalı filozof ve yazar R. Waldo Emerson'u tek başına değil, kardeşiyle birlikte anlatının merkezine yerleştiren *Emerson Kardeşler* (Bosco ve Myerson, 2006) çalışması bir "mektup-temelli" "kardeş biyografisi" ("epistolary

alt kümesi olarak alıyor ve 20. yüzyıl başında İngiltere'de faaliyet gösteren Evli Kadınlar Derneği üzerine olan kitabını bir grup biyografisi olarak tanımlıyor. İkincisi, 'kolektif biyografi'nin literatürde bambaşka bir anlamda, otobiyografik anlatıların kolektif anlamda yazılması anlamında kullanıldığını da görüyoruz (bkz. Davies ve Gannon, 2006).

6 https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/gift-guide/holiday-2009/10-best-gift-guide-sub/list.html#list-group-1

biography", "fraternal biography") formunda yazılmıştır. Mary Terrall (2006b) da de Maupertuis hakkındaki kitabını mektup arşivlerinden ulaştığı dönemin entelektüel ortamıyla bağı üzerinden oluşturmuştu. Mektubun "diyalojik" ve "ötekine yönelimli" özelliği (Stanley, 2004) biyografik özneyi özneler-arası ağlar içinde kurar (Stanley, 2023) ve böylece her biyografiyi aslında 'grup' biyografisine dönüştürme potansiyeli taşır.[7] Mektubu ana kaynak olarak kullanan tarih literatürünün 18. yüzyıl Avrupa kadın tarihi yanında en sık görülen konuları olan göçmen, savaş ve aile tarihlerinin (Gerber, 2000; Hanna, 2006; Morgan, 2013) de *de facto* olarak grup biyografisine yaklaştığı söylenebilir. Antropoloji tarihinden ise, Lois W. Banner'ın (2003) Margaret Mead ile Ruth Benedict'in ilişkisel hikâyesini kişisel mektuplardan bolca yararlanarak anlatan *Intertwined Lives* (İç İçe Geçmiş Hayatlar) kitabı örnek olarak verilebilir.

Aşağıdaki bölümlerde bir bilim insanı grubunu ilişkisel olarak tanımlamaya ve kişisel hayat hikâyeleriyle tarihsel bağlam arasındaki sarmalı somut deneyimler üzerinden betimlemeye çalışacağım. 'Türkiye Antropolojisi'nin bu kısa süreli cisimleşmesi 'dönemin' olduğu kadar tesadüflerin, kişisel tercihlerin ve gündelik dertlerin ürünüydü. Kuşkusuz 1960'lar Amerikan antropolojisinde tarihsel medeniyetlere, ya da o zamanki deyimle kompleks toplumlara ilginin yükselmesi temel bir parametreydi. Belki daha da kritik olan, ABD'de sosyal bilim araştırmalarına Rockefeller ve Ford gibi çeşitli vakıflar ve National Science Foundation (NSF - Ulusal Bilim Vakfı) gibi federal kurumlar tarafından öncesinde benzeri görülmemiş ve 1970'lerde düşüşe geçecek bir maddi destek sağlanmasıydı (Cohen-Cole, 2014; Gilman, 2003; Rohde, 2013; Solovey, 2013). Siyasi olarak ise Soğuk Savaş atmosferinde Türkiye'nin ABD ile hızla yoğunlaşan ilişkisi ve 27 Mayıs darbesi akabinde Amerikancı, seküler ve modernist yönetimin bu ilişkiyi perçinlemesi, askeriyeden teknik personele, Barış Gönüllüleri'nden eğitim burslularına kadar iki ülke arasında insanî temasların altın çağını yaşamasını sağlamıştı (Erken, 2018). Kendimizi sosyal bilimler tarihiyle sınırlarsak dahi, modernizasyon teorisinin öncüleri için Türkiye'nin başat örneklerden biri haline geldiğini hatırlamak (Adalet, 2018) bu dönemde bir Amerikalı antropoloğun Türkiye üzerine çalışmaya karar vermesini anlaşılır kılıyor. Bu düşünce egzersizine Türkiye'de sosyokültürel antropolojinin tam da 1960 civarında kurumsallaştığını, Amerika'da bölge çalışmalarının (*area studies*) gücünün zirvesine tırmandığını veya Turkish Studies Association ve Middle East Studies Association'ın bu dönemin sonunda kurulduğunu ekleyebiliriz. Öyle ki, söz konusu grubun oluşması için kader ağlarını örmüş gibi görünüyordu.

Ne var ki, Hankins'in (1979: 4-5) meşhur biyografi savunusunda işaret ettiği gibi, "paralelliklere" yaslanarak bağlam ile pratik arasında "olmuş olmalı"lar üzerinden "analojiler" kurmak, tarihsel ânı ancak açıklamış olma yanılsaması

7 Mektupların sadece varlığıyla sosyal ilişkiyi imleyen "edimsel gücü"nden (*illocutionary force*) de söz edilmiştir (Barton ve Hall, 2000: 6-7).

yaratır. Ne de olsa bu tepeden tarih yazınında "her şey mantıklı görünür"! Fakat, en başta kendi hayatımızdan biliriz ki, bambaşka saiklerle alınan kararların, kişisel tercihlerin, hasbelkader kendimizi içinde bulduğumuz sosyal ilişkilerin ve tabii tesadüflerin oluşumuna katkıda bulunduğu pratikler kolay kolay tarihsel bağlama sığmaz. Bu, romantize edilmiş bir insan deneyimi yüceltisinden ziyade, basbayağı yanlış bir tarih yazılması riskine işaret eder. Edward Shils'in öğrencisi olmuş Lloyd Fallers'ı Parsonsçu bir modernizasyon teorisyeni olarak sunmak işten değilken, öğrencisi Meeker'ın İçişleri Bakanlığı'na teslim ettiği niyet mektubunu da grubun modernizasyoncu eğilime kanıt olarak göstermek mümkündür. Ama Fallers'ın 1937 sonrasının Parsons'ını reddettiğini veya Meeker'ın dilekçesine modernizasyoncu tonu Şerif Mardin'in tavsiyesi üzerine Ankara'dakileri memnun etmek için verdiğini öğrenmek silkeleyici bir etki yapar. Bir diğer deyişle biyografik perspektif sadece bizi "üstünkörü genellemelerden koruduğu" (Hankins, 1979: 5) için değerli değil, daha da önemlisi kabul edilegelmiş mitleri yıktığı ve tarih yazımını "düzelttiği" için elzemdir (Hamilton, 2017).

Başlangıçlar: Türkiye? Neden olmasın!

1960'larda çoğu Amerikalı bir grup antropoloğun neden Türkiye üzerine çalışmaya karar verdiklerini incelemek hem tekil faktörler hem de genel yönelimler hakkında ipucu verebilir. İlk olarak, grup üyelerinden bazılarının Türkiye'yle ilk ilişkileri antropoloji disiplini dışından kurulmuş, sonrasında etnografik akademik araştırmaya evrilmişti. Alan Duben, 1964 Eylül'ünde 21 yaşında bir Barış Gönüllüsü olarak Türkiye'ye gelmiş, iki sene boyunca Orta ve Doğu Anadolu'daki iki farklı şehirde İngilizce öğretmeni olarak çalışmıştı. 1966 Eylül'ünde Chicago Üniversitesi'nde antropoloji doktorasına başladığında halihazırda iyi Türkçe konuşuyor ve Anadolu taşrasını tanıyordu. Muhtemelen, bölüm hocalarından Uganda uzmanı Lloyd Fallers'ın o sıralarda Türkiye üzerine çalışmaya başlaması kadar (ki sonradan danışmanı olacaktır), aynı üniversitenin siyaset bilimi programındaki Türkiyeli lisansüstü öğrencisi İpek Aksüğür ile tanışıp 1967'de evlenmesi de Duben'in tez araştırmasını burada yapma fikrini kesinleştirmişti. 1969'da İstanbul'a Alan Duben'in iki senelik tez araştırması için geldiler; konusu göçmen işçi mahalleleriydi.[8]

Paul J. Magnarella da bir Barış Gönüllüsüydü. Connecticut Üniversitesi'nden 1959'da mezun olduğunda aldığı tek antropoloji dersi favorisi olmuştu olmasına, ama gönüllü askerlik ve birkaç sene lise öğretmenliği deneyiminden sonra Barış Gönüllüleri programına kaydolduğunda bir antropoloji kariyeri planı yoktu; Rönesans sanatı ve İtalya tarihi daha çok ilgisini çekiyordu. Türkiye'yi de o seçmemişti, orası çıkmıştı bahtına. 1963-1964'te Burdur'da, sonraki sene

8 Alan Duben ile ilgili bilgiler kendisinin otobiyografik makalesi (Duben, 2020) ile 9 Temmuz ve 7 Eylül 2020'de kendisiyle çevrimiçi olarak yaptığım görüntülü röportajlara dayanmaktadır.

de Türkiye'de tanışıp Ankara'da evlendiği diğer bir Barış Gönüllüsü Sharlene Hagemann ile Antalya'da öğretmen olarak yaşadı. Amerika'ya döndüğünde Türkiye üzerine akademik anlamda çalışmaya karar vermişti bile. İlk başta Indiana Üniversitesi'nin siyaset bilimi bölümüne girse de kısa zamanda Harvard'daki antropoloji programına geçti ve (Duben'le aynı yıl) 1969'da tez araştırması için Susurluk'a taşındı. Nasıl ki Duben için Fallers'ın Chicago'da olması bir şans ise, Magnarella için de Türkiye uzmanı MIT profesörü Richard D. Robinson'tan ders alabilmesi ve Harvard'daki Zekiye Eglar ile Türkçe çalışmaya devam etmesi bir fırsat olmuştu (Magnarella, 2024).

Bu ilk gruba Peter Benedict'i de eklemek gerekir. Chicago'nun İtalyan göçmen mahallesinde büyümüş ve gençliğinde müzisyenliğe akademiden daha yakın durmuş Benedict, içine doğduğu kısıtlı dünyadan kendini kurtarabilmek için askere dahi gitmişti (o da Magnarella gibi bahriyeliydi). Amerikan yerlileri temsilcilerinin katılımıyla Chicago Üniversitesi kampüsünde düzenlenen tarihî bir konferansa uğrayıp da hasbelkader Profesör Sol Tax ile tanışması sayesinde antropoloji lisansüstü programına girmiş, fakat uzun süre sosyokültürel antropoloji ile ilgili olmamıştı. Geçimini sağlayabilmek için Orient Institute'ta (*Şarkiyat Enstitüsü*) çalışmaya başlamış ve arkeolog olma yoluna girmişti. 1962'de hem enstitü hem de bölüm hocası olan Robert Braidwood'un onu ve yeni evlendiği karısı Cordelia Dahlberg'i, İstanbul Üniversitesi Prehistorya Kürsüsü'nden Halet Çambel ile başlayacakları Güneydoğu Anadolu ortak kazı projesine davet etmesi, muhtemelen hem Peter'ın laboratuvardaki becerisine hem de bir profesör kızı olan Cordelia ile yakın aile ilişkilerine dayanıyordu. Çift 1963-1965'te iki yıl Türkiye'de yaşadı. Döndüklerinde Peter, karısının deyimiyle toprak altındakilerdense üstündekilerle, yani insanlarla ilgilenmeye başlamıştı. Urfa'yı merkeze alarak bölgesel pazarlar üzerine bir araştırma önerisiyle Fallers'a gitti ve yeni danışmanının desteğiyle 1967'de Muğla'nın Ula kasabasında tez araştırmasına başladı (Sipahi, 2022).[9]

Grubun diğer üyelerinin Türkiye'yle bağı doğrudan bir araştırma sahası olarak kurulmuş gibi görünüyor. Michael Meeker 1958'de MIT fizik bölümünden mezun olmuş, bir laboratuvarda çalışmış, aldığı bir burs ile bir sene Paris'e bilim tarihi üzerine çalışmaya gitmiş, dönünce yine MIT'de Lineer Hızlandırıcı alanında fizik doktorasına başlamış ama kısa sürede tiyatro oyuncusu olma hayaliyle programdan ayrılmış ve bir yandan da para kazanmak için Thermo Electron'da çalışmaya başlamıştı. 1962'de tiyatrocu olarak umduğu kariyere sahip olamayacağına kanaat getirdi ve yeniden radikal bir değişiklik ile antropoloji doktora programlarına başvurdu. Chicago'ya girdiğinde asıl amacı arkeolog olmaktı, ama Clifford Geertz'ın derslerinden etkilendi ve onun yeni Fas projesine dahil oldu, Berberileri çalışmak üzere... Ne var ki, İpek Aksüğür ile tanışmasıyla farklı bir

9 Peter Benedict'in kişisel hayatıyla ilgili bilgilerin birçoğuna Cordelia Dahlberg Benedict ile 17 ve 27 Aralık 2021'de çevrimiçi olarak yaptığım görüntülü görüşmelerle ulaştım. Yeri geldiğinden atıf yapacağım üzere akademik hayatıyla ilgili detayları ise danışmanı Lloyd A. Fallers ile olan mektuplaşmalarından derledim.

sahaya ilgi duymaya başladı: 1964-1965 civarında yüzünü Türkiye'ye dönmüş, ilk ziyaretini yapmıştı. 1966 sonbaharında ise yeni evlendiği Gesine ile Of'a tez araştırmasına gidecekti (Sipahi, 2021).

Bir üst jenerasyona mensup Lloyd Fallers'ın hikâyesi ise doğal olarak biraz farklıydı. Kendisi 1950'lerin başında bugünkü Uganda üzerine doktora yapmış bir Doğu Afrika uzmanıydı ve 1960 yılından beri Chicago Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde çalışan 40'lı yaşlarında bir profesördü. Soğuk Savaş dönemi sosyal bilimlerinin karşılaştırmalı (*comparative*) çalışmalara olan ilgisini devralmıştı. 1950'lerin yarısını Kampala'da geçirdikten sonra 1957'de ABD'ye dönüp Berkeley'de öğretim üyesi olduğunda yeni sahası için Etiyopya gibi birkaç alternatif üzerine düşünüyordu. 1958-1959'da Center for Advanced Studies in Behavioral Sciences'taki bursiyerlik döneminde Chicago'dan David Apter ve eski hocası Edward Shils'in inisiyatifi ile kurulan Committee for the Comparative Study of New Nations adlı grubun çekirdek kadrosuna girmiş, akabinde Clifford Geertz ve David Schneider ile birlikte Berkeley'den Chicago'ya transfer olmuştu. Bu komite, dar anlamda, bağımsızlığını kazanmakta ve ulus-devletleşmekte olan onlarca eski sömürge ülkesi üzerine bilgi üretmek için kurulmuşsa da, Fallers ve Geertz için bu ülkelerle sınırlı kalmamalı ve bütün 'kompleks' toplumları içeren bir Weberyan karşılaştırmalı makrososyolojinin temellerini atmalıydı. Fallers'ın Afrika'daki alternatiflerden bir anda Türkiye'ye nasıl yüzünü döndüğünü tam olarak tespit etmek zor, fakat başvurduğu bir bursun olumlu sonuçlanmadığını ve genel olarak Afrika için fon bulmanın zorlaştığını biliyoruz (keza Fallers'ın önceki çalışmaları büyük ölçüde İngiltere'nin sömürge bölgeleri araştırma fonları tarafından desteklenmişti). Ama muhtemelen İngiltere eğitimli Türkiyeli bir antropolog olan Nur Yalman'ın tam o sıralarda ABD'ye gelerek Chicago'daki iş olanaklarını araştırması ve Fallers ile tanışması belirleyici olmuştu.[10] Fallers'ın 1962 yazı için orijinal planı Fransa'da iki ay kalıp sonra (Fransız) Batı Afrika'ya uğramaktı. Gerçi karısı Margaret ile Fransa'ya gittiler, ama yaz sonunda Fallers Afrika yerine Yalman ile buluşmaya Türkiye'ye gitti ve iki hafta boyunca onunla ülkeyi gezdi. Döndüğünde kesin kararını vermişti (Sipahi, 2023, 2024).

June Starr, Daniel Bates ve Reidar Grønhaug'ın neden bu ülkeyi seçtikleri hakkında şimdilik net bir bilgim yok fakat Bates için de bir Türkiyeli ile karşılaşma hikâyesi var gibi görünüyor. İlk eşi Ülkü Ülküsal Bates (1938-2023) Romanya'da bir Kırım Türk'ü ailede doğmuş, İstanbul Üniversitesi'nde okumuş, ardından Michigan Üniversitesi'nde sanat tarihi doktorası yapmıştı.[11] 1970'te savunduğu ve kocası Daniel'a adadığı tezinin araştırması için 1968-1969 yıllarında bir buçuk sene Türkiye ve İran'da alan araştırması yapmıştı (Bates, 1970: iii-iv). Daniel Bates de aynı senelerde Maraş civarında yörükler üzerine tez araştırmasını yapacak ve 1971'de Michigan antropoloji programından doktorasını alacaktı; o da te-

10 Nur Yalman ile çevrimiçi görüntülü görüşme, 7 Aralık 2020.

11 https://www.langelands.com/obituaries/lk-bates

zini Ülkü'ye adamıştı (Bates, 1971: iii-v). Türkiye'ye Ülkü ile tanıştıktan sonra mı gitmeye karar verdi, yoksa tersi mi, bilemiyorum. Komitesinde Türkiye uzmanı John Kolars vardı ama o danışmanı değildi ve başka bir bölümde, coğrafyadaydı, dolayısıyla ilk etki ondan gelmemiş gibi görünüyor. Tabii, Bates tamamen entelektüel kaygılarla Türkiye'yi seçmiş de olabilir.

Şu âna kadar bir dizi karşılaşma hikâyesi okuduk. Bu tesadüfî karşılaşmalar, bazıları evlilikle sonuçlanan romantik birlikteliklere ya da Fallers-Yalman için olacağı gibi uzun dönemli arkadaşlık ve meslektaşlık bağına dönüşmüştü. Türkiye'yi seçmek sanki bir ilişki gerektiriyordu, doğal bir durum değildi. Türkiye bir yandan başarılı modernleşmenin oryantal bir örneği olarak ışıldıyor, diğer yandan yine de bir macera anlamına geliyordu. Bittabi Türkiye'nin etnografik araştırma için bir 'opsiyon' olarak ortaya çıkmasında iki ülke arasında akademik ilişkilerin artmasının da payı vardı. Bu dönem benzeri görülmemiş bir genişleme yaşayan Amerikan akademisi dünyanın her yerinden olduğu gibi Türkiye'den de Halil İnalcık, Şerif Mardin, Kemal Karpat gibi akademisyenleri kendisine çekiyordu. Hatta, Oxford Üniversitesi'nde sosyal antropoloji okuduktan sonra Harvard'da etnografik bir doktora tezi yazmış olan Ayşe Sertel'i [Kudat] (Kudat, 2014) ve yukarıda bahsi geçen Nur Yalman'ı düşünürsek antropoloji disiplini özelinde de bir bağ kurulduğunu düşünebiliriz. Ne var ki, biyografik bilgiler bu ağların etkisinin sınırlarını gösteriyor.

Bağlantılar ve düğüm noktaları

Bambaşka sebeplerle sahalarını seçmiş, birbirleriyle ilişkisi olmayan bu antropologlar, Türkiye macerasına atılma kararıyla birlikte bir bağlantılar yumağına girmeye başladılar. Bazıları aktif bir şekilde bu ilişki ağlarına tutunur, hatta yenilerini örerken, diğerleri daha uzaktan dahil oldu. Ama belli düğüm noktaları hepsinin hayatına bir noktada dokundu. Her ne kadar Ankara Emniyeti'nin yabancılarla ilgilenen 4. Şubesi gibi mekânlardaki deneyimler de ilişkileri ortaklaştırmışsa da kanımca 1960'lar sonundaki Türkiye antropologları ağının temel iki düğüm noktası 'Fallers-Chicago' ile 'Kıray-ODTÜ' idi. Farklı bir ilişki kümesine eklemlenmiş Magnarella'nın yaşamı dahi bu iki insan-mekân'a değmeden geçmemişti.

Mübeccel Kıray belli ki özel bir kişilikti. Türkiye akademisinde, özellikle de dönemin genç kuşağı içinde onunla görüşüp de ondan etkilenmemiş birini bulmak zordur. Ülkedeki sosyal bilimlere getirdiği yeni kavramsal soluk ve halen anılan köşe taşı araştırmalarının yanı sıra, Kıray hep herkesi tanıyan ve tanıştıran bir ilişki kurucu olmuştu.[12] Bunun için kurumsal olarak da uygun bir noktadaydı. 1959'da katıldığı Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin yeni kurulan

12 Öğrencilerinden Bahattin Akşit, Kıray'ın karizmatik ve heyecanlı ders anlatışının yanında evinde düzenlediği entelektüel tartışma buluşmalarını da anmaktadır. Bahattin Akşit ile görüşme, 6 Mart 2020.

Sosyal İlimler Bölümü'nde sosyoloji-antropoloji alanının enformel temsilcisi ve 1965'ten siyasi baskı sebebiyle üniversiteden ve ülkeden ayrılmak zorunda kalacağı 1973'e kadar da bölümün başkanıydı (Kıray, 2002; Kovanlıkaya ve Çav, 2010; Tekeli, 2012). Önce Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi'nde (1946), sonra da Northwestern Üniversitesi Antropoloji Programı'nda (1950) doktora yapmış Kıray hem Türkiye'yle ilgilenen Amerikalılar hem de Amerikan tarzı sosyal bilimlerle ilgilenen Türkiyeliler için kapısı ilk çalınacak kişiydi.

Fallers'ın kendisi için de bu geçerli olacaktı. 1964 sonbaharında Konya'da geçirdiği üç aylık ön-araştırma sırasında birkaç kere Ankara'yı ziyaret etmiş ve Kıray başta olmak üzere (Erdal İnönü, Aptullah Kuran, Arif T. Payaslıoğlu gibi) kıdemli ODTÜ hocalarıyla tanışmıştı. Her anlamda aynı dili konuştukları bu gruptan çok etkilenmiş, hatta eşi ve çocuklarıyla gelecekleri asıl alan araştırması senesinde Konya yerine Ankara'ya yerleşmeye karar vermişti (tabii bunda çocuklara iyi bir okul imkânı sağlama isteği de etkili olmuştu). Bu amaçla Fallers 1964 yılbaşında ABD'ye dönmeden önce Kıray'la görüşmüş ve bir sonraki sene ODTÜ'de ders vermesi konusunda el sıkışmışlardı. Her ne kadar planları hastalığı sebebiyle ertelenecekse de Fallers gerçekten 1967 baharında ODTÜ'de hocalık yapmıştı. Bu ilişki, ertesi yıl Fallers'ın öğrencileri Meeker ve Benedict'in de orada ders verebilmelerini kolaylaştırmış, Kıray'ın öğrencisi Bahattin Akşit'in de Chicago Üniversitesi'ne giderek Fallers ile çalışmasına vesile olmuştu (Sipahi, 2023).

Fallers dışındaki akademisyenler de bazen onun aracılığıyla ama genelde bütün yollar zaten oraya çıktığı için Kıray ile temasa geçmiş ya da geçmeyi planlamışlardı. Meeker Ekim 1966'da alan araştırması için yeni evlendiği eşi Gesine ile birlikte Of'a doğru yola çıktığında Ankara'ya uğramış, Ford Vakfı ve AID gibi Amerikan temsilciliklerindekilerin yanı sıra ODTÜ hocalarıyla görüşmüş ve Mübeccel Hanım'dan özellikle etkilenmişti. Muhtemelen Kıray'ın solcu kimliği dolayısıyla arkaik Marksist bir sosyal bilim anlayışına sahip olduğu beklentisi içindeydi ki, duyumlarının tersine "esnek ve farklı bakış açılarına açık görünüyor" diye not almıştı.[13] Benedict de Nisan 1967'de Ula araştırması için Türkiye'ye geldiğinde aynı Meeker gibi ilk önce Ankara'ya uğramış, o sırada ODTÜ'de ders veren danışmanı Fallers'tan başka tabii ki Kıray'la görüşmüştü.[14] Aynı dönemde Bodrum'un Karakaya köyünde etnografik araştırmasına başlamış Starr ise Ankara'ya uğramayıp İzmir üzerinden doğrudan Muğla'ya gittiğinden Kıray ile daha tanışmamıştı ama bir şeylerin eksik olduğunun farkındaydı. Ankara'daki Fallers'a yazdığı bir mektupta Mübeccel Hanım'a selamlarını göndermişti, çünkü

13 Meeker - Fallers, 3 Kasım 1966. Lloyd A. Fallers Papers, Kutu 10, Dosya 4-5, Hanna Holborn Gray Special Collections Research Center, University of Chicago Library [bundan sonra: LAFP Kutu#/Dosya#]. Aslında gerçekten de ne Meeker'ın ne de Fallers'ın Kıray ile kavramsal konularda pek uyuştukları söylenemezdi. Kültüre evrimsel bakışı ve en nihayetinde kalkınmacı tonu ileriki yıllarda semiyotik ve fenomenolojiye kayacak Meeker'ın yanında çok daha klasik kalan Fallers için dahi eski modaydı. İkisi de Kıray'dansa Şerif Mardin'le daha iyi anlaşıyorlardı gibi gözüküyor.

14 Benedict - Hurewitz, 29 Haziran 1967. LAFP 10/4-5.

Berkeley'deki "Prof. [Wolfram] Eberhard'dan Nur Yalman'a kadar herkes bulması gerektiği kişinin o olduğunu söylemişti".[15]

Tam o sırada, yani 1967 Nisan'ında Meeker, Benedict ve Starr bir izin kriziyle karşılaştıklarında bu bağlantıların önemi ortaya çıkacaktı. 1960'ların başından itibaren yükselişte olan Amerikan karşıtı duygular Yunanistan'daki cunta ve Arap-İsrail gerginliğinin tetiklemesiyle Ankara'da bürokratik karar alıcıları da alarma geçirmişti, ki bunu Soğuk Savaş döneminin global casusluk anlatıları da besliyordu. Sonuç olarak, Anadolu'nun ücra köy ve kasabalarında yaşayan, herkese sorular soran ve neden orada oldukları hakkında pek de inandırıcı bir açıklama yapamayan antropologlar bir anda Ankara'ya çağırıldı ve ülkeden atılmakla tehdit edildiler. Tesadüfen o sırada Ankara'da ders veren Fallers, Kıray ile görüşüp öğrencileri Meeker ve Benedict'in de seneye ODTÜ'de ders verebilmeleri için anlaşma yaptı; böylece İçişleri Bakanlığı'na yaptıkları başvuruda bir kurum bağlantıları olacaktı. Yine de işler tam çözülmeyince ise Nur Yalman'ın tavsiyesine uyarak Adalet Partisi Grup Başkan Vekili Aydın Yalçın'la görüştüler. Sonunda, Yalçın'ın araya girmesi ve ODTÜ bağlantısı sayesinde izin tezkerelerini almayı başardılar. Meeker artık (Sovyetlere fazla yakın olduğu söylenen) Of'a gidemeyecekti belki ama Antalya'da araştırmasına devam edebilecekti. Benedict'in de Yatağan'a gitmesi engellenmişti, ama Ula'ya değil (Sipahi, 2022: 7-9).

June Starr da izin almayı başardı ama onun durumu oldukça farklı ilerlemişti. Bunda belki de en çok kişisel hikâyesi etkili olmuştu. 1966 Aralık'ında İngiliz edebiyatı profesörü kocası George Starr ve iki yaşındaki oğulları Stephen Zoltan ile tez araştırmasına başlayacağı Anadolu'ya gelişinin ikinci haftasında, izin (*sabbatical*) senesini Londra'daki British Museum yerine elektriği-suyu olmayan çamurlu bir Türkiye köyünde geçirme fikrini hiç kabullenmemiş kocası tarafından terk edilmişti. Köye yerleştikten sonra solcu çevrelerle ilişkisi olduğu iddia edilen ve o dönemde antika eser kaçakçılığı şüphesi uyandırabilen sünger avcılığı ile uğraşan Dursun Mutlu'nun onun asistanı olması, aralarında bir romantik ilişki olduğu dedikoduları da eklenince kasaba emniyetinin fazlasıyla dikkatini çekmişti. Tabii Yunanistan'la olan gerginlik sırasında bir Ege sahil kasabasında olması, başını örtmüyor ve kırmızı bir Land Rover kullanması ve mahkeme etnografisi yaptığı için toplumsal çatışmalarla ilgilenmesi de cabası. Benedict ve Meeker'ın aksine Starr, Bodrum'da karakola götürülmüş, Ankara'da sert bir şekilde sorgulanmıştı (Starr, 2003: 81).[16] Ne var ki, kişisel hikâyesi yanında bağ-

15 Starr - Fallers, 7 Mart 1967. LAFP 14/13. Ayrıca, 1973'te ARIT bursiyeri olarak Ankara'da bulunan siyaset bilimci Robert R. Bianchi de araştırma raporunda en çok Kıray'ın yardımcı olduğunu belirtmişti. Bianchi - Fallers, 3 Şubat 1973. LAFP 3/5.

16 Aynı yaz Bodrum'da birkaç ay kalmış Berkeley lisans mezunu Katherine Flegal, yazışmamızda Starr'ın bu tavırlarının yerel topluma duyarsızlık taşıdığını belirtmişti. Katherine Flegal ile e-posta yazışmalarımız, Ağustos 2021. Fakat telefonla görüştüğüm Dursun Mutlu'nun kardeşi Jale Mutlu İnan, Starr'ın ve oğlunun bütün mahalleliler tarafından sahiplenildiği ve sevildiğini vurguladı, ki Starr da otobiyografik makalesinde idarecilerin ona karşı olan önyargılarının yerel halk tarafından paylaşılmadığını belirtir. Jale Mutlu Anıl ile telefon görüşmesi, 24 Eylül 2025.

lantısızlığı da işini zorlaştırmışa benziyor. Başkente gittiğinde Fallers onu Büyük Ankara Oteli'nde öğle yemeğine çıkarmıştı fakat Kıray üzerinden bir ODTÜ bağlantısı kurmamıştı.[17] Sonrasında Starr ona Meeker ve Benedict'in nasıl izin alabildiklerini sorduğunda ise Fallers, İçişleri'ne başvurduklarını söylemiş, ama (anlaşılabileceği gibi) milletvekili bağlantısından bahsetmemişti.[18] Tezini kitaplaştırdığında teşekkür ettiği kişiler arasında Kıray olmadığı gibi, bir mektubunda kendisine "hayranı" olduğunu yazdığı Fallers da yoktu (Starr, 1978: xiii-xvi).[19]

Kıray-ODTÜ düğümünden bahsederken Fallers-Chicago düğümü de berraklaşmaya başladı, fakat bağlantıların kurulmasından sürdürülmesine geçmeden önce hikâyenin Amerika bölümüne biraz daha bakmamızda yarar var. Fallers da aynı Kıray gibi kıdemli bir akademisyendi ve özellikle disiplinlerarası işbirliklerine önem veriyordu. Daha Türkiye'ye adımını dahi atmamışken, 1962 baharında, Fallers ve Yalman Chicago Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nün diğer bir üyesi arkeolog Robert McCormick Adams Jr. ile birlikte İstanbul'da bir Türk-Amerikan araştırma merkezi kurulması fikrini geliştirmiş, hatta "Center for the Study of Man in Turkey" (Türkiye Beşerî Araştırmalar Merkezi) gibi ilginç bir isim de düşünmüşlerdi. Peter Benedict'in ilk Türkiye yolculuğuna vesile olacak arkeoloji projesinin yöneticisi Braidwood da bu gruptaydı. Siyaset bilimi, tarih ve diğer bölümlerde de gözlemledikleri yeni Türkiye ilgisini ekleyince, bu yönelimi en baştan kurumsallaştırmayı hayal etmişlerdi. Fakat aynı sıralarda Amerikan Arkeoloji Enstitüsü'nün (Archeological Institute of America) de İstanbul ve Ankara'da araştırma merkezleri açma planları vardı. Çeşitli aktörlerin dahil olduğu ve birkaç yıla yayılan görüşmeler sonucunda güncel ile tarihsel çalışmaları bir araya getirmeyi uman Fallers gibi kişilerin marjinalleştiği ve sonucunda 1964'te arkeoloji ve tarih odaklı American Research Institute in Turkey'nin (ARIT) kurulduğu bir süreç yaşandı.[20] Türkiye'nin güncelindense tarihsel mirası ilgi çekiyordu.

Fallers birkaç sene sonra başka bir kurumsallaşmanın da içinde ya da kenarında yer alacaktı. Bu seferki odak modern Türkiye'ydi ve başı çeken aktör Kemal Karpat olacaktı. Karpat, Mayıs 1965'te New York Üniversitesi'nde düzenlediği "Social Growth and Democracy in Turkey" (Türkiye'de Toplumsal Büyüme ve Demokrasi) adlı konferansta yeni Türkiye'yi çalışan Dankwart Rustow, John Kolars, Frederick W. Frey, Frank Taschau, Frederic C. Shorter, Bülent Ecevit, Nezih H. Neyzi ve İlhan Başgöz gibi akademisyenleri bir araya getirmiş, kolaylaştırıcı (*discussant*) olarak Yalman ve Fallers'ı da davet etmişti.[21] Karpat ilerleyen senelerde ABD'deki sosyoekonomik Osmanlı-Türkiye çalışmalarını kurumsallaştırma

17 Starr - Fallers, 23 Temmuz 1967. LAFP 14/13.

18 Fallers - Starr, 4 Ağustos 1967. LAFP 14/13.

19 Starr - Fallers, 22 Nisan 1967. LAFP 14/13.

20 LAFP 15/10'deki yazışmalardan derlenmiştir. Ayrıca bkz. (Luke ve Kersel, 2013: 31-34).

21 Karpat - Fallers, 12 ve 27 Nisan 1965; Fallers - Karpat, 20 ve 30 Nisan, 26 Temmuz, 1965. LAFP 8/8.

girişimine devam etmiş, 1970'te Wisconsin-Madison'da Fallers'ın da Karpat'ın daveti üzerine Türkiye İslâm'ı üzerine bir sunum yaptığı Ortadoğu programları ve Osmanlı çalışmaları üzerine bir konferans düzenlemiş,[22] 1971'de ise Turkish Studies Association'ın (günümüzde OTSA) kurucu başkanı olmuştu (ki MESA'nın da 1966'da kurulmuş olduğunu hatırlatmak isterim). Özetle Fallers, 1960'larda tarih ağırlıklı olarak kurumsallaşan Amerikan Türkiye çalışmalarının hasbelkader içinde yer almış, Türkiye antropolojisini disiplinlerarası bir mecrada temsil etme şansına sahip olmuş, fakat tarihsele (ve siyaset bilimine) olan vurgunun galebe çalması ile marjinde kalmıştı.

Demek ki 1960'ların ortasına geldiğimizde Doğu Afrika uzmanı Fallers, yeni sahasının açtığı bağlantılara dahil olmaya ve Türkiye çalışmaları çevrelerinde bilinmeye başlamıştı. Bölümünde artık sadece Afrika değil, Türkiye çalışmayı düşünen öğrenciler de ona gelecek veya o olduğu için Türkiye çalışmaya karar vereceklerdi. Yeni kariyeri, arkeolojiden uzaklaşan Benedict'in, Türkiye'de Barış Gönüllüğünden antropoloji doktorasına geçen Duben'in ve aslında Geertz'dan etkilenmesine rağmen Türkiye'de saha yapmaya karar veren Meeker'ın danışman olarak kendisine gelmelerini sağladı. Keza Mary-Jo DelVecchio ve Byron J. Good da onunla çalışmaya karar vermişlerdi ama resme sadece birkaç sene geç dahil oldukları için bambaşka bir kariyere sahip oldular. Mary-Jo DelVecchio, 1965-1967'de Barış Gönüllüsü olarak Türkiye'de yaşamış, dönünce Harvard'da yüksek lisans ve doktora çalışmalarına başlamış, Alpaslan Türkeş dahil siyasetçilerle görüşmeler yapmış bir sosyoloji öğrencisiydi. Harvard'da tanıştığı Byron Good ise 1969'da Nijerya üzerine çalışma planıyla Chicago Antropoloji'ye girdi ve Fallers'ın dersini aldı. Chicago'da yaşadıkları iki sene Margaret ve Lloyd Fallers ile yakın bir ilişkileri oluşmuştu; onlara yemeğe gider, Türkiye dahil birçok konu hakkında muhabbet ederlerdi. İşte o zaman Fallers iki ülkede sırayla araştırma yapmanın onlar için çok zor olacağını belirtip Byron'ı da Türkiye çalışmaya ikna etti. Böylece genç çift ders dönemlerini Harvard-Chicago arasında mekik dokuyarak (ki bir keresinde Alan Duben, Mary-Jo'yu arabasıyla götürmüştü) bitirdikten ve doktora önerilerini geçirdikten sonra 1972'de sahaya çıkacaklardı. Fakat, bir sonraki bölümde değineceğim gibi, 12 Mart Muhtırası akabinde böyle bir izin almak imkânsızdı. Good çifti reddedildi ve panik içinde Türkçelerini kullanabilecekleri bir yer arayıp İran Azerbaycan'ına karar verdiler.[23] O zamandan beri Harvard'dalar ve medikal antropolojinin kurucularından sayılıyorlar.

1960'ların başında başlayan benzeri görülmemiş genişleme döneminden önceki kuşak için akademi küçük bir cemaatti. Fallers'ın yeni bir coğrafyaya geçtiğini Osmanlı-Türkiye uzmanları gibi antropolog meslektaşları da hemen öğrenmişti. June Starr'ın Türkiye'ye gidişinden daha iki sene önce, 1965'te, Berke-

22 Karpat - Fallers, 15 ve 22 Ekim, 17 Aralık 1970; 3 Haziran 1971. Fallers - Karpat, 17 Kasım, 24 Aralık 1970; 4 Ocak, 24 Mart, 9 Mayıs 1971. LAFP 8/8.

23 Mary-Jo DelVecchio ve Byron Good ile çevrimiçi görüntülü görüşme, 16 Haziran 2021.

ley'deki danışmanı Laura Nader, Starr'ın Fallers'a yazmasını salık vermiş, iletişim böyle başlamıştı. Starr'ın Gümüşlük'te bürokratik zorbalığa uğradığı günlerde de Nader bizzat Fallers'a yazmış, kocası terk ettiği için çocuğuyla yalnız kaldığından da bahsetmiş ve öğrencisine destek olmasını rica etmişti.[24] Yine 1965'te Norveçli antropolog Fredrik Barth saha araştırması için Türkiye'yi seçmeyi düşünen parlak bir doktora öğrencisi için Fallers'tan ve sonrasında Yalman'dan tavsiyeler rica etmişti. Fallers Türkiye'ye olan bu ilgiden memnundu; Barth'a, "ne kadar fazla o kadar iyi tabii ki, Türkiye antropolojik olarak bir terra incognita [*bilinmeyen bölge*]" diye yazmıştı.[25] Reidar Grønhaug, Norveç ile Türkiye arasındaki kültürel değişim programı sayesinde Türkiye'den aldığı bursla Antalya'nın Gündoğmuş ilçesinde 1966-1967'de araştırmasını yapmış, ertesi seneyi ise Fallers'ın desteğiyle Yeni Uluslar Komitesi'nin bir bursiyeri olarak Chicago'da geçirmişti (Grønhaug, 1974). Bağlantılar kuruluyordu ve Kıray gibi Fallers da sadece bağlantı kurulacak değil, aynı zamanda yenilerini de kuran kişiydi. Örneğin, 1969'da kendisine pozisyon arayışıyla yazan Harvard doktoralı Ayşe Sertel'e, o da kız kaçırma konusuyla ilgilendiğinden Grønhaug'la iletişim kurmasını tavsiye etmişti.[26]

Kurmak ayrı, sürdürmek ayrı

Bağlantılar kurulmasına kuruluyordu fakat kendi kendilerine sürmüyorlardı. Örneğin, Kıray-Mardin-Fallers bağlantısı sayesinde Ankara cenahından Chicago'ya sadece Bahattin Akşit gitmişti, fakat aslında Filiz Saltuğ [Kardam] ile Alâeddin Şenel de kabul almışlardı.[27] Gerçi fon bulunamamıştı ama aşağıda göreceğimiz gibi Deniz Kandiyoti'nin dosyası da Chicago'ya gelmişti. Gerçek hayat, kuşbakışı sosyal ağ analizlerinde çizilen bağlantı hatlarını takip etmeyebiliyordu. Latour'un (2007) ısrarla hatırlattığı gibi, toplumsal ağlar ancak faillerin aktif eylemleriyle ayakta kalıyordu. İşte biyografik yaklaşım bu noktada kendini elzem kılıyor. Ancak ilişkileri zamansal bir aksta mercek altına aldığımızda grup ağlarının hangi kılcallarının güçlendiğini, hangilerinin sönümlenip hangilerinin dönüştüğünü görebiliyoruz. Bir benzetme kullanırsak, bir bölüm hocaları fotoğrafına bakmakla yetinirsek ve o kişilerden daha dün işe başlayan ile on yıldır beraber olanları ayırt edemez, aynı bölümde olmakla birlikte alan farkları sebebiyle pek de alakası olmayanları anlayamaz, küskünlükleri, kıskançlıkları veya romantik birliktelikleri göremez isek basbayağı yanlış bir bölüm tarihi yazabiliriz.

24 Starr - Fallers, 7 Kasım 1965. Nader - Fallers, 12 Mayıs 1967. LAFP 14/13.

25 Fallers - Barth, 19 Ekim 1965. LAFP 2/19.

26 Fallers - Sertel, 12 Aralık 1969. LAFP 13/11.

27 Fallers - Shorters, 4 Haziran 1968. LAFP 14/1. Bu mektubu kendisiyle paylaşmam üzerine Filiz Kardam ile iletişime geçen Bahattin Akşit'in aktardığına göre, Kardam Fulbright'a ya da Chicago'ya başvurmadığını iletmiştir. Bahsi geçen Chicago bağlantısı Fallers ile Kıray'ın uğraştığı ama somutlaşmamış bir plan olabilir. Bahattin Akşit ile görüşme, 6 Mart 2020.

Grønhaug, örneğin, 1969 baharında üç aylığına tekrar Antalya'ya giderken Edremit'teki Fallerslara uğramayı ihmal etmemiş,[28] bir noktada Ankara'da Meeker ile de tanışmıştı. Fakat Chicago'da bulunduğu sene Fallers aslında Türkiye'deydi ve anlaşılan hiçbir zaman ciddi bir entelektüel ilişkileri olmamıştı. Meeker'la da öyle ve bu çok daha dikkat çekiciydi çünkü Meeker Of'tan çıkarıldıktan sonra Akseki'ye yerleşmiş ve tahtacılarla ilgilenmişti, fakat Grønhaug'ın kendisinden birkaç ay önce aynı bölgede neredeyse tamamen tahtacılar üzerine araştırma yaptığından dahi bihaberdi. Diğer yandan, Grønhaug kitabının girişinde Fallers ile görüşmelerini anmakla yetinirken Kıray'a bazı bölümleri okuduğu için teşekkür ediyordu. O tarafta daha derin bir bağ kurulmuş olacak ki 1970'te ODTÜ'de Kıray'ın bölümünde konuşma yapmaya gitmiş, Kıray ise Mart 1971'de üç haftalığına Bergen'e çağrılmış (muhtıra ilan edildiğinde oradaydı),[29] 1977'de ise sonbahar dönemini Bergen'de geçirmişti – ki bu yıllarda Grønhaug artık Türkiye üzerine dahi çalışmıyordu.

En azından, aynı bölümde, aynı danışmanla, aynı yıllarda ve aynı ülke hakkında araştırma yapmış üç doktora adayının yakın ilişkileri olduğunu düşünebiliriz. Ama bu da doğru değildi. Böyle bir birlikteliği varsayan soruma Meeker şöyle cevap vermişti:

> Chicago Üniversitesi'ndeki Türkiye çalışmalarının başlangıcını retrospektif olarak böyle görmenizi anlıyorum. Ancak (...) Chicago Üniversitesi'ndeki lisansüstü öğrencileri arasında pek de "iş birliğine açık" bir atmosfer olduğunu hatırlamıyorum. "Rekabetçi" bir atmosfer olduğunu söylemek bence daha doğru olur.
> (...)
> Peter Benedict'i lisansüstü çalışmalarım sırasında tanımıyordum. (...) Alan Duben ya da Bahattin Akşit ile Chicago'ya döndükten sonra, belki de Aralık 1968'den sonra tanıştım. Birbirimizi tanıyorduk ama herhangi bir iş birliği yapmadık (Sipahi, 2021: 105)

Peter'ın ilk eşi Cordelia'nın hatırladığı bir ayrıntı da iki aile arasındaki ilişkisizliği doğruluyor. Kıray'la yaptıkları anlaşma uyarınca 1967-1968 akademik senesinin ilk döneminde Meeker, ikinci döneminde de Benedict saha araştırmalarına ara verip ODTÜ'de ders vermişlerdi. Ankara'daki bu geçici ikamet gereğine çözüm olarak da Benedictler ara tatilde Meekerların tuttuğu evi devralmışlar, hatta Meekerlar ayrılmadan önce bir-iki hafta da beraber yaşamışlardı. Fakat anlaşılan bir yakınlık doğmamış, onun yerine bulaşıklar gibi konularda küçük sürtüşmeler dahi yaşanmıştı.[30] Zaten iki meslektaş birbirlerinden bu kadar farklı olabilirlerdi. Meeker birkaç sene sonra Derrida'yı keşfedecek, Marksist argümanlarla semiyotiği birleştirecek, Arap bedevi şiirine yönelecekken, Benedict önce Ford Vakfı'nda Ortadoğu için, sonra da Amerikan Dışişleri

28 Fallers - Meeker, 28 Mayıs 1969. LAFP 10/4-5.

29 Tarih Vakfı Arşivi, Mübeccel B. Kıray ile sözlü tarih görüşmesi deşifre metni.

30 Cordelia Dahlberg Benedict ile çevrimiçi görüntülü görüşmeler, 17 ve 27 Aralık 2021.

mensubu olarak bütün üçüncü dünyada yerel kalkınma danışmanlığı yapacaktı.

Benedict ile Meeker'ın bağlantılarının doğası da hep farklı oldu. İzin krizi çözüldükten sonra ikisi de Kıray'ı sahadaki araştırmaları ve ODTÜ'de verecekleri dersler hakkında bilgilendirmişti;[31] Fallers ile de ilişkileri sürüyordu. Fakat Meeker'dan farklı olarak Benedict Türkiye'deki yenilikçi sosyal bilim çevrelerine girmiş ve hatta yeni ilişkilerin kurulmasında aktif bir rol oynamıştı. ODTÜ'deyken Kıray, Ruşen Keleş, Oğuz Arı gibi hocalarla birlikte "toplumsal değişme" üzerine seminerler düzenlemiş, ayrıca Ankara Ford Vakfı'ndakilerle bağlantı içinde olmuştu. Bu çift taraflı iyi ilişkileri sayesinde, zaman içinde temel referans eser olarak klasikleşecek olan *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar* kitabının Erol Tümertekin ve Fatma Mansur-Coşar ile birlikte eş-editörlerinden olmakla kalmamış, kitaba Ford Vakfı'nın sponsor olması ve İngilizcesinin de Brill'den basılmasında başrolü oynamıştı (Benedict vd., 1974; Tümertekin vd., 1971). Bu aktif ilişki kurucu rolü sayesinde, 1970'te Ford Vakfı'nın Türkiye sosyal bilimler danışmanı Frederik Shorter ayrıldığında bu pozisyon Benedict'e teklif edilmiş, o da kabul etmişti (Sipahi, 2022: 10-11).

Meeker ise bu ilişkiler ağlarında görülmez. Fallers'ın aksine *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar* kitabına katkı sunmaya davet edilmemişti. Şerif Mardin dışındaki Türkiye akademisyenleriyle bağlantısı zayıf görünüyordu. Hatta, yarım asır sonraki yazışmalarımızda kendisi buna değinmiş, hatırladığı kadarıyla Benedict'in Mansur-Coşar ve diğerleriyle olan ilişkilerini ve kitabını erkenden yayımlayabilmesini hafif kıskandığını, onu bir rakip gibi gördüğünü itiraf etmişti.[32] Sezinleyebildiğim kadarıyla bu hislerinde kendini daha farklı bir yerde konumlandırması da etkiliydi. Meeker kavramsal konular üzerine düşünen ve teorik olarak derin işler yapmak isteyen bir akademisyendi, ki sonradan yöneleceği alanlar da bunun kanıtıdır. James Siegel'la semiyotik tartıştığı yıllarda tezini kitaplaştırmakla uğraşmamış, yepyeni konulara yelken açmış, bu da onun Cornell'deki işine mal olmuştu. Benedict ise çok daha somut olarak Türkiye'nin kalkınması ve toplumsal analizine odaklanmış, politika üretebilecek güncel analizleri önemsemiş ve bu tavrıyla hem Türkiye akademisyenlerine hem de üçüncü dünyanın modernleşmesiyle ilgilenen Amerikan kurumlarına hitap etmişti. Bu iki kişi daha farklı olamazdı. 2000'lerin başına geldiğimizde, Meeker yeni tarihsel araştırmasıyla tezindeki etnografik analizi birleştiren ilk Türkiye kitabını yayımlarken, Benedict Amerikan işgal güçlerinin en yüksek seviyeli sivil temsilcilerinden biri olarak Irak'ta çalışıyordu.

Görünen o ki, 1960'ların sonunda Türkiye'de etnografik alan araştırması yapmış antropologların birbirleriyle pek alakaları yoktu. İlişkiler daha çok nispeten kıdemli iki hoca, yani Fallers ve Kıray üzerinden kuruluyor, fakat pek

31 Meeker - Kıray ve Fallers, 2 Ağustos 1967. Benedict - Kıray, 25 Ağustos 1967. LAFP 3/1-2.

32 Michael E. Meeker, e-posta yazışması, 7 Mart 2020.

de süreklilik arz etmiyordu. Sanki öğrencilerden ziyade hocalar uğraşıyor gibi görünüyordu. Bahattin Akşit hakkında Kıray ile Fallers arasındaki iletişim örnek olarak verilebilir. Akşit, 1967-1968'de ODTÜ'de sırayla ders vermiş Fallers, Meeker ve Benedict ile tanışıyordu ve bu nedenle Fulbright bursuna başvururken Chicago Üniversitesi'ni tercih etmişti. Ayrıca Chicago'daki Sosyoloji Bölümü'nden (Ford Vakfı'nın maddi desteğiyle) burs da kazanmış, 1968'de Amerika'ya gitmişti.[33] Her ne kadar Antropoloji Bölümü'nde olmasa da danışmanı Fallers idi ve Kıray kendisini uzun süre habersiz bırakan Akşit'in neler yaptığı hakkında bilgi almak için Fallers'a yazıyordu. Ankara'da bulunan ve Kıray'la yüz yüze görüşebilen Benedict bir keresinde Kıray'ın Akşit'le ilgili merakı hakkında Fallers'a yazdığında Fallers tepki göstermiş, Kıray'ın merak etmemesini, Akşit'in doktorasının iyi gittiğini iletirken öğrencisi ile ilişkisine karışılmasına da alındığını ima etmişti.[34]

1967 baharındaki izin krizi sırasında da Meeker ile Benedict'in Milletvekili Yalçın ile görüşmeleri, bu işe siyasetçilerin karıştırılmaması gerektiğine inanan akademik kanatta huzursuzluk yaratmıştı. Şerif Mardin, Kıray ve özellikle de Shorter gibi Ford Vakfı'ndakiler, zaten yükselmekte olan anti-Amerikanizm'e delil sağlayabilecek, Amerikalıların her zaman siyasi güçle istediklerini elde ettikleri fikrini güçlendirecek bir hamle olarak görmüşlerdi bunu. Fallers öğrencilerini korudu, safça resmî prosedüre bağlı kalmak doktora araştırmalarına mal olabilirdi, ama bunun bürokratik mekanizmada bir tepki yaratabileceğinin, örneğin seneye kendisinin izin alamayabileceğinin de farkındaydı (Sipahi, 2024). Bu olayda farklı bir gruplaşma oluşmuştu. Fallers ve öğrencileri Türkiye merkezli grupla (ki buna Amerikalılar da dahildi) karşı karşıya gelmişti çünkü bu ikinci grup uzun vadeli düşünüyor, ilk grubu araştırmasını yapıp gidecek olan ve dolayısıyla yerel ile sağlıklı bir bağlantıyı önemsemeyen taraf olarak görüyordu.

Diğer yandan ilişkisizlikler de iz bırakabilir. Magnarella ile bahsi geçen diğer antropologlar arasında neredeyse hiçbir ilişki yoktu. Kendisi, Benedict gibi Türkiye'deki akademisyenlerle işbirliğine önem vermiş, fakat Amerikan sosyal bilimlerine yakın ve hiçbiri antropolog olmayan kişilerdense daha geleneksel çalışmalar yapan Türkiyeli antropologlara daha yakın durmuştu. Örneğin, Orhan Türkdoğan ile birlikte yayınlar yapmıştı. Diğer yandan, Margaret C. Fallers'ın Magnarella'nın kitabı hakkında yazdığı kısa kitap incelemesi entelektüel anlamdaki uzaklıklarını tescil ediyordu. Margaret, Magnarella'yı, şematik bir modernizasyon anlayışına takılıp kalmakla, gerçek insan deneyimi hakkında pek bir şey söylememekle eleştiriyordu (Fallers, 1977). Hatta Magnarella bu incelemeye cevap da yazmıştı (Magnarella, 1977).

33 Akşit ile birlikte Chicago Sosyoloji'den burs kazanan diğer bir ODTÜ öğrencisi Filiz Saltuğ (Kardam) idi ama o doktorasını London School of Economics'te yapmayı tercih etti.

34 Fallers - Kıray, 22 Temmuz 1970, 10 Kasım 1971; Kıray - Fallers, 2 Kasım 1971. LAFP 8/15. Benedict - Fallers, 20 Nisan 1971; Fallers - Benedict, 29 Nisan 1971. LAFP 3/1-2.

Demek ki, ilk bakışta göründüğünün aksine, 1960'ların ikinci yarısında Türkiye üzerine etnografik araştırma yapmış antropologları bir grup olarak tanımlamak kolay değil. Düğüm noktaları olarak ortaya çıkan Kıray-Ankara ve Fallers-Chicago akslarında yoğunlaşan ilişkisel kesişimlerin, biyografik bilgiler ışığında mikroskobik olarak incelendiğinde kırılgan bir zeminde olduğu ortaya çıkıyor. Kişisel karakterler, teorik yönelimler, ailevi öncelikler veya pragmatik tercihler bir şekilde kurulmuş ilişkilerin sürüp sürmeyeceğini belirliyor. Türkiye'nin 1960'larda ilginç bir saha olarak ortaya çıkması bir arka plan sunsa da kendilerine dünya-tarihsel bağlamda "aynı el dağıtılmış" kişiler oyunu bambaşka bir şekilde oynayabiliyor (Norbert Ortmayr'dan akt. Maynes vd., 2008: 68). Aşağıda aynı durumu bu özel Türkiye yöneliminin sönümlenme döneminde de göreceğiz. İncelediğimiz aktörlerden bağımsız tarihsel momentlerin güçlü bir etkisi olsa da bu etkiye nasıl tepki verildiği kişiden kişiye değişmiş, bazen de kaderin cilvesi devreye girmişti.[35]

Sönümleniş

1969 baharında Doğu Anadolu yörükleri üzerine araştırmasına devam eden Daniel Bates, ODTÜ'deki dersi sonrasında ABD'ye dönmüş olan ve bir yandan tezini yazarken diğer yandan da Nevada Üniversitesi'nde ders veren Benedict'e Türkiye'deki araştırma koşullarının gitgide zorlaştığını yazmıştı. İzin tezkeresi alabilenler azaldığı gibi araştırmaya başlayabilenlerin de hepsi devam edemiyordu. Benedict, Türkiye üzerine çalışmaya devam etmek istiyordu; hatta heyecanla Dalaman'da kurulan kâğıt fabrikasının toplumsal boyutları üzerine eğilmek istiyordu. Fakat Bates'ten gelen haber beklenmedik değildi ve Benedict, iki sene önceki izin krizinde kurduğu b-planını, yani aile kökenlerine dönüp İtalya üzerine çalışmayı yine düşünmeye başladı. Aynı zamanda da son durumlar hakkında o sırada Bates gibi Türkiye'de sahada olan Fallers'ı yokluyordu.[36] Edremit'teki Fallers da pek iyimser değildi. Yaz sonuna kadar kalabilmek için temmuza kadar bir seneyi kapsayan izinlerini bir ay daha uzatmak için başvurmayı planlıyordu ama büyük olasılıkla olumsuz yanıt alacağını biliyordu. Sonraki yıllarda da bir daha uzun dönemli izin alamayacağını seziyor, yazları turist vizesiyle geleceği üç aylık ziyaretlerle işini kotarmayı planlıyordu.[37]

35 İngiltere'de kadınların oy hakkı mücadelesini altı kadın ve bir erkeğin hikâyeleri üzerinden anlatan *Suffrage Days* kitabının yazarı Sandra Holton da incelediği kişilerin izledikleri ayrı hayat yollarına dikkat çeker ve tarihçinin bu hikâyeleri bir araya getirmedeki inisiyatifini vurgular: "Bu yedi kişiden her biri, oy hakkı hareketinin oluşmasına katkı yapmış arkadaşlık, akrabalık, sevgi ve yoldaşlık zincirleriyle diğerlerine bağlıydı; her biri diğerlerinden en az birini kişisel olarak tanıyordu ve ortak arkadaşlara sahipti. Bununla beraber, yaşamları süresince belirli bir grup oluşturmadılar. Burada, tarihçi olarak benim kurduğum bir hikâyenin figürleri olarak bir araya geliyorlar. Yine de yedi ayrı öyküde, oluşturduğum örüntüyü ortaya çıkaran bir uyum vardı; bu örüntü aynı zamanda oy hakkı tarihindeki daha önce ihmal edilmiş olsa da önemli olan kılcalları [*filament*] ortaya çıkarıyor" (Holton, 2002: 3-4).

36 Benedict - Fallers, 12 Mayıs 1969. LAFP 3/1-2.

37 Fallers - Benedict, 22 Mayıs 1969. LAFP 3/1-2.

Kısa süre sonra bu endişelerin yersiz olmadığı ortaya çıktı. Öncelikle Fallers'ın sadece üç haftalık uzatma talebi yanıtsız kaldı, dolayısıyla temmuzda ülkeden ayrılmak zorunda kaldılar. Fallers hayal kırıklığına uğramıştı. "Yine aynı hikâye. 4. şubedeki seni perişan eden aynı aptal o.ç. polis," diye yazdı Meeker'a.[38] Ford Vakfı'ndaki Shorter'a da "Bu noktada Türkiye'deki çalışmama devam etme hevesim azaldı diyebilirim. Burada geçirdiğim onca zamandan sonra, üç haftalık bir ikamet izni uzatması için önce bölücü faaliyetlerimi araştırmayı gerekli görüyorlar," diye söylenmişti.[39] 1971 Muhtırası sonrasında ise umudu iyice çökmüştü; Kıray'a, artık hükümet kimseye araştırma izni vermediğinden Chicago'daki Polonya diasporası üzerine çalışmayı düşündüğünü yazmıştı.[40] Ertesi sene yine de başvurusunu yaptı. Fakat 12 Mart Rejimi Türkiye'sinde bir Amerikalının alan araştırması yapmasına meydan verilmeyeceği ABD konsolosluğu için o kadar barizdi ki başvurudaki "mülakat" vurgusunu Fallers'a söylemeden kaldırmışlardı; Fallers bunu, sadece kütüphane araştırmasını kapsayan izin belgesi eline ulaşınca anlamıştı.[41]

Eğer tarihsel bağlamın etkisinden bahsedeceksek, bir yandan sistem karşıtı hareketlerin yoğunlaştığı, diğer yandan da Amerikan karşıtlığının yükseldiği 1968 döneminden itibaren Anadolu'da alan araştırması yapacağını söyleyen Amerikalı antropologların şansı hızla azaldı. 12 Mart 1971'deki muhtıra ise son noktayı koydu. Yukarıda değindiğim gibi 1971 yılında Mary-Jo DelVecchio ve Byron J. Good da izin başvurusunda bulunmuş ve reddedilmişlerdi. Onlar için Türkiye defteri neredeyse açılmadan kapanmıştı. Aynı konjonktür Alan Duben'in de akademik çalışmalarına farklı bir yön vermesine sebep (belki de vesile) olmuştu. 1976'da Türkiye'ye yerleşen Duben etnografik araştırma yapmanın imkânsızlaştığı bu dönemde tarihsel çalışmalara yönelecek, Türkiye akademisinde de (kitaplaştırmadığı) tez çalışmasından ziyade aile ve nüfus tarihi yazılarıyla bilinecekti. Halbuki kendisi 1969-1971 yıllarında İstanbul'daki yeni işçi sınıfı mahallelerinde kentleşme, göçmenlik ve sınıf üzerine benzeri bulunmayan bir alan araştırması yapmıştı (Duben, 2020). Bu çalışma, kayıplara karışan etnografik momentin bir parçasıydı ve unutuldu.[42]

Siyasi konjonktür dünya antropolojisindeki Türkiye odağının sönümlenmesinde şüphesiz çok etkiliydi. Fakat bu tarihsel an herkesi aynı şekilde etkilememiş ve herkes aynı şekilde pozisyon almamıştı. Fallers tam istediği izni alamamıştı belki ama yine de Eylül 1972'de üç aylığına Türkiye'ye gidebilmişti – iki hafta sonra geri dönmesinin sebebi siyaset değil, Ankara sokaklarında yürürken

38 Fallers - Meeker, 2 Ağustos 1969. LAFP 10/4-5.

39 Fallers - Shorter, 1 Temmuz 1969. LAFP 14/1.

40 Fallers - Kıray, 10 Kasım 1971. LAFP 8/15.

41 Fallers - Robert E. McDowell, 12 Nisan, 2 Mayıs, 24 Mayıs 1972. McDowell - Fallers, 25 Nisan, 5 Haziran 1972. LAFP 44/6.

42 Alan Duben'in erken dönem çalışmalarının görünürlüğünün az olmasında soyadı değişikliğinin (Dubetsky) ve hatta doktora tezinde ilk isminin de farklı yazılmış olmasının (Allen) payı olabilir (bkz. Dubetsky, 1973, 1976).

düşüp sağ dirseğini çatlatmasıydı.[43] Ayrıca yeteri kadar malzeme toplamıştı, kitabını yazması için sadece zaman gerekiyordu. Fakat 1965'ten itibaren ara ara boğuştuğu tümörler nüksetti ve 1974'te hayatını kaybetti. Böylece, Türkiye çalışmaları açısından neredeyse tamamen tarihe karıştı. Bu, sadece araştırmasının günyüzü görmeyip arşivlerde kalması anlamına gelmiyordu. Aynı zamanda Fallers bir düğüm noktasıydı ve ölümüyle birçok ilişki, bazılarının Fallers'tan başka tutkalı olmayan bağlantılar sönümlendi. Artık bu makalede adı geçen doktora adaylarını birbirine bağlayan tek şey Türkiye üzerine çalışıyor olmaktı – tam da bunun imkânsızlaştığı bir dönemde. Son olarak, kurumsal açıdan bakarsak, Chicago Üniversitesi'ndeki Türkiye odağı da bu tek profesöre bağlıydı.[44] Birkaç sene içerisinde Türkiye üzerine üç doktora tezi üretmiş Chicago Antropoloji Bölümü, sonraki yirmi beş yılda sadece iki tane (Carol L. Delaney [1984] ve Samuel Kaplan [1996]), günümüze kadarki elli yılda ise toplam altı tane üretecekti (Jeremy F. Walton [2009], Kabir Tambar [2009], Kelda Ann Jamison [2015], Patrick Charles Lewis, [2020]). 1970'lerin başında savunulan tezler ile sonraki yarım yüzyıla yayılan münferit çalışmalar arasındaki tek bağ, Delaney'in tezindeki önsözdü. İlk teşekkür ettiği kişi 1975'te üniversiteyi ziyaret ettiğinde tesadüfen tanıştığı, ofisi Türkiye resimleriyle dolu öğrenci dekan yardımcısıydı, yani Margaret Fallers (Delaney, 1984: ii).

Diğer düğüm noktası olan Kıray-Ankara'nın çözülmesiyse doğrudan siyasi konjonktür ile alakalıydı. Kıray'ın muhtıra sonrasındaki ilk yıl umudunu kaybetmediğini görüyoruz. Ayşe Öncü ve Deniz Kandiyoti'nin sırasıyla Yale ve LSE'den doktoralarını almış olarak bölüme dönmeleri onu heyecanlandırıyordu;[45] keza Akşit'i Fallers'a sormasının sebebi de aynıydı. Fakat bu yarı-askerî rejim döneminin en önemli özelliği 1960'larda yükselen solun baskılanması olmuş, Kıray da bu artan baskı ortamında emekliliğini istemek zorunda kalmıştı. 1973'te LSE'ye gitmiş, devamında da hayatını İstanbul'da geçirmişti. Bölüme hoca olarak yeni katılmış Kandiyoti de baskıdan nasibini almış, yurtdışında pozisyon arayışına başlamış, hatta haber Fallers'a da gitmişti. Clark ve Northwestern üniversitelerinden hocaların Kandiyoti'ye bir pozisyon bulunması için yazışmalarına o sırada Columbia'da olan Şerif Mardin de destekleyici bir mektup eklemiş, fakat Yeni Uluslar Komitesi'nden Kandiyoti için fon çıkmamıştı.[46] Kandiyoti, bir senelik

43 Fallers - Theodor Caplow, 18 Ekim 1972. LAFP 4/3.

44 Türkiye üzerine çalışanlar Fallers ile olduğu kadar Nur Yalman ile de iletişim içindeydiler. Fakat Yalman Asya çalışmaları uzmanıydı ve zaten 1970'te Harvard'a geçmişti. Ayrıca, Fallers makro-sosyoloji ile kültürel etnografiyi birleştirme çabasıyla, Geertz'dan etkilenen ama Türkiye çalışmaya karar vermiş genç kuşak için biçilmiş kaftan bir danışman olarak ortaya çıkıyordu. Yalman'ın teorik yönelimi ise bambaşkaydı, öğrencilere Lévi-Strauss'u tanıtıyordu, belki de bu sebeple Kıta Avrupa'sı teorilerine meyyal (Fallers'ın öğrencisi) Johannes Fabian ile iyi anlaşmışlardı. Son olarak, Fallers bölümün ve Yeni Uluslar Komitesi'nin çekirdek grubundaydı; tabiri caizse Yalman'dan daha güçlüydü.

45 Kıray - Fallers, 2 Kasım 1971. LAFP 8/15.

46 Edward E. Sampson - Leslie L. Roose, 20 Şubat 1973. Deniz Kandiyoti'nin CV'si, [1973]. Mardin - Fallers, 7 Mart 1973. Fallers - Mardin, 4 Haziran 1973. LAFP 9/16.

Columbia ziyareti dışında 1970'lerin çoğunu İstanbul'da Boğaziçi Üniversitesi'nde geçirdi (sonradan Öncü de ona katıldı). 1980'den beri ise kariyerine İngiltere'de devam ediyor.[47]

Düğümlerin çözülmesine akademideki hızlı dönüşüm de eşlik ediyordu. Kandiyoti'ye Chicago'dan burs çıkmamasının sebeplerinden biri gayet yapısaldı: başvurular artıyor, ama bütçeler kısılıyordu. 1960'ların 70'lere devrildiği yıllar, 20. yüzyıl üniversite tarihinin muhtemelen en büyük ekonomik krizine tanık olmuştu: görülmemiş bir büyümenin ardından gelen ani kısıntı dönemi. On sene öncenin küçük akademisinde iyi bir yerden mezun olup işsiz kalmak akıllara gelen bir olasılık değilken, doktora yapanların sayısının katlandığı 60'lar sonunda bu ciddi bir dertti artık. Harvard'da doktorasını bitiren Ayşe Sertel [Kudat] 1969'da iş arayışıyla ona yazdığında Fallers akademideki "finansal darboğazdan" bahsetmeye başlamıştı bile.[48] Anılarında "İş piyasasında inanılmaz bir sıkışma olduğundan üniversitelerin çoğu işe alımları durdurmuştu," diye yazan Kudat takip eden yıllarda Berlin'e taşınacak ve kariyerine uluslararası sivil toplum kuruluşlarında devam edecekti (Kudat, 2014: 98).

Keza Meeker da daha sahadan yeni dönerken, tezini yazmaya dahi başlamadan önce iş bulma endişesine kapılmıştı, ne de olsa "çapraz kuzen evliliğinin şu an dünyadaki en kritik konu olduğuna inanmak artık pek kolay değildi!"[49] Takip eden sene içinde Fallers, Princeton'dan Harvard'a, Berkeley'den UCLA'ya birçok yere Meeker'ı bizzat önerdi; o en çok desteklediği öğrencilerinden biriydi. Fakat gelen cevaplar şimdilik pozisyon olmadığını (halbuki on sene önce pozisyonlar yaratılırdı), Meeker'ı akılda tutacaklarını söylüyordu.[50] Meeker'a göre de hem pozisyon azdı hem de "işin özüne inildiğinde, bu sıralar kimsenin Türkiye çalışmalarında uzmanlaşmış bir yeni mezunla gerçekten ilgilendiği yok[tu]".[51]

"Velhasıl bu iş konusunda biraz bunalmış hissediyorum," diye yazmıştı danışmanına, "Nur [Yalman] moralimi düzeltmek için baya uğraşıyor, ama bu Amerikan üniversitelerinde müstakbel çalışanlarına belirli bir duygusuzlukla davranmalarına neden olan bir şey var".[52] Yine de Meeker'ın şansı yaver gitti. 1969-1970 için Illinois'deki Center for Advanced Studies'ten bir senelik bursiyerlik buldu.[53] Hemen ardından da Cornell Üniversitesi'nden teklif aldı.[54] Da-

47 Deniz Kandiyoti ile çevrimiçi görüntülü görüşme, 22 Haziran 2021.

48 Fallers - Sertel, 12 Aralık 1969. LAFP 13/11.

49 Meeker - Fallers, 21 Nisan. LAFP 10/4.

50 Fallers - Meeker, 10 Nisan 1968. Meeker - Fallers, 21 Nisan, 7 Ekim 1968. LAFP 10/4. Ayrıca aynı dosyada Washington (5 Kasım 1968), Berkeley (11 Kasım 1968), Princeton (12 Kasım 1968) ve Cornell'den (15 Kasım 1968) Fallers'a gelen yanıtlar.

51 Meeker - Fallers, 29 Mart 1969. LAFP 10/4.

52 Meeker - Fallers, 29 Mart 1969. LAFP 10/4.

53 Meeker - Fallers, 29 Mart, 15 Nisan 1969. LAFP 10/4.

54 Fallers - Smith, 31 Aralık 1969. LAFP 10/4-5.

ha iyi bir ortam bulmak kolay değildi; artık Benedict, Magnarella ve Starr gibi tezini kitaplaştırabilir, hatta, neden olmasın, Cornell'de bir Türkiye çalışmaları düğümü oluşturabilirdi. Ama yapmadı. Tersine, aşağıda hikâyesini kendi ağzından dinleyeceğimiz gibi, bambaşka bir bölge ve konu üzerine çalışmaya başladı ve Türkiye antropolojisi tarihinden koptu – hem de Cornell'deki pozisyonunu kaybetme pahasına. Bu alan değişikliğinde Türkiye'de araştırma yapmanın zorlaşması etkili olmuş olabilir, fakat yeni entelektüel meraklar daha başat gözüküyor, ki tabii bunda akademideki Türkiye'ye yönelik bahsettiği ilgisizliğin etkisi de olmuş olabilir.

> Orada [Cornell'de], Endonezya uzmanı James Siegel beni yeni tür bir antropolojiyle ve daha da önemlisi akademik iş hakkında yeni bir düşünme biçimiyle tanıştırdı. Türkiye araştırmamdaki eksiklikleri görmeye başladım. Dile yeterince özen göstermemiştim. Türkçem yeterince iyi değildi. Türkiye malzemem bana son derece yetersiz gözüküyordu. Yine de, Of'ta karşılaştığım toplumsal koşulların ve [özgül] bir siyasi tarihin, Türkiye modernitesi, Türkiye devletinin karakteri ve Türk vatandaşlığının karakteri hakkında kabul görmüş tarih yazımında birçok soru işareti gündeme getireceğini biliyordum. Ama ne yazık ki elimdeki malzeme bu meseleleri ele almak için yeterli derinliğe sahip değildi. Türkiye araştırmalarımın yetersizliği karşısında hayal kırıklığına uğramıştım ve dil ve toplum konularını incelemek istiyordum; [böylece] Bedevi anlatıları ve şiirleri üzerine yapılmış etnografileri okumaya ve nihayetinde Arapça öğrenmeye başladım. Kendi adıma etnografiye tamamen yeni bir yaklaşım geliştirmek amacıyla, iddialı ve saldırgan bir şekilde Kuzey Arabistan'da anlatı ve şiir üzerine yeni bir çalışmaya başladım. İlk başlarda entelektüel ilgilerim açısından bu çabalarıma değdi, ancak kariyerimde ciddi bir maliyeti olacaktı. Bir yeni kitap taslağı Cornell'de [güvenceli] kadroya geçmek için yeterli değildi. Terfi ettirilmeyince, 1975'te California Üniversitesi, San Diego'daki geçici bir pozisyon için hemen oraya geçtik (Sipahi, 2021: 113-114)

Meeker San Diego'da yeni çalışmalarından iki kitap yayımladı ve emekli olana kadar da orada kaldı; 1980'lerin sonuna kadar Türkiye üzerine olan akademik yazınla bağlantısı neredeyse hiç olmadı. Peter Benedict'in ise akademik iş piyasasında bahtı Meeker kadar iyi değildi. Gerçi daha tezini yazarken Nevada Üniversitesi'ne girebilmişti fakat kanımca bu geçiş jenerasyonunun üyelerinin beklentileri sadece son üç-beş senede tarihe karışmış olan Amerikan akademisinin altın yıllarına göre şekillenmişti. Düşünün, Fallers 1957'de Berkeley, Princeton, Chicago arasında seçim yapmak zorunda kalmış, üç sene sonra da Berkeley'den Chicago'ya transfer edilmişti. 1960'ların sonunda öğrencileri ise araştırma üniversiteleri hayalleriyle yola çıkıyor ama bir senelik bursiyerlikler ya da ders verme ağırlıklı pozisyonlarla karşılaşıyorlardı. Benedict ayrıca her zaman sahada olmayı seven, kuramsal tartışmalarda pek bezi olmayan, uygulamalı çalışan biriydi; bugünkü terimlerle tam bir proje insanıydı. İşte bu sebeple, tam da diplomasını almasına rağmen prestijli bir yerden hâlâ olumlu dönüş alamamış Benedict için 1970'te Ankara Ford Vakfı'ndan gelen iş teklifi cezbediciydi. Böylece

Nevada'dan izin alan Benedict ailesiyle birlikte iki sene Ankara'da yaşadı. İronik olarak, bu taşınma onun Türkiye çalışmalarından kopuşunu hazırladı.

Benedict, Ankara Ford Vakfı'nda gayet başarılı olmuş, iki sene içinde iki kere terfi etmişti. Fakat bu süre içinde akademiyi bırakmamış, tersine hem kendi kitabını ve makalelerini yayına hazırlamış, hem de Türkiyeli akademisyenlerle ortak işler yapmıştı. Bir yandan da ABD (ve hatta Avustralya'daki) pozisyonlara başvurmaya devam etti ama tatmin edici bir teklif alamadı. 12 Mart Rejimi döneminde Türkiye'de araştırma yapmanın zorluklarını da hesaba katarak İtalya üzerine bir proje ile de burs başvuruları yaptı ama olmadı. Texas Üniversitesi'nden bir seneliğine çağırmışlardı, ki bunun uzun vadeli bir işe evrilme olasılığı da vardı, ama artık iki çocuklu bir aile babası olan Benedict önünü görebilmek istiyordu. Nevada'daki öğretmenlik işine de dönmek istemeyen Benedict böylece Vakıf'ın bütün Ortadoğu sosyal bilimler danışmanı olarak önce Beyrut'a (1972-74), sonra da Kahire'ye (1974-76) taşındı. Sonrasında ise ABD'ye dönerek Birleşik Devletler Uluslararası Kalkınma Ajansı'nın (USAID) Yakın Doğu ve Afrika bürosuna girdi ve yirmi üç sene bu kurumda üst düzey yönetici olarak çalıştı (Sipahi, 2022). 1972'den sonra bir daha Türkiye ile bağlantısı olmadı.

Aynı zamanda antropolojik yayın piyasasının da Türkiye'ye ilgisinin sınırları hissediliyordu. Benedict, tezini kitaplaştırmaya uğraşırken The University of Chicago Press'in editörü sosyolojik kısımların kırpılmasını istemiş, University of California Press ise kitabı kabul etmemişti (Sipahi, 2022: 14). Sonunda *Ula: An Anatolian Town* Brill'den basıldı (Benedict, 1974). Aynı dönemde Fatma Mansur-Coşar da benzer sorunlarla karşılaştı. Fallers aracılığıyla Akdeniz Çalışmaları'nın önde gelen akademisyenlerinden biri olan Julian Pitt-Rivers'a giden kitap önerisine gelen yanıt, Benedict'e kitabını hikâyeleştirmesini tavsiye eden Chicago editörünün tavrını andırıyordu:

> Seri editörü olduğum George Weidenfeld & Nicolson yayınevi maalesef eserinizi yayın programına alamıyor çünkü masrafları karşılayacak kadar geniş bir okuyucu kitlesine satamayacaklarından endişeleniyorlar. (...) belki Ortadoğu odağı olan daha küçük üniversite yayınevlerini deneyebilirsiniz. (...) Metni var olan haliyle yayımlamanın zorluğu bir kitaptan ziyade bir rapor tarzında yazılmış oluşu – her türlü etnografik bilgiyi içeriyor fakat yeterli teorik değerlendirmeye ve neredeyse hiçbir tematik odağa sahip değil. (...) Bazen maalesef olumsuz anlamda "yarı-popüler" olarak adlandırılan bir hale getirerek malzemenizi daha geniş bir okuyucu kitlesine sunabilirsiniz. (...) [Bunu yaparsanız], özellikle dünyanın o bölgesinde turistler artmaya başladığı için kolaylıkla bir yayıncı bulabilirsiniz.[55]

Mansur-Coşar tahmin edilebileceği gibi "hayal kırıklığına" uğramıştı. Zamanında Mübeccel Kıray da ona "bir tezin olmalı" demişti! Ama Mansur-Coşar

55 Pitt-Rivers - Mansur-Coşar, 11 Kasım 1969. LAFP 9/14.

Bodrum'daki gözlemlerinden sosyolojik anlamda bir 'tez' çıktığını düşünmüyordu. Ne Çukurova gibi bir sınıf çatışması vardı ne de Ula'daki gibi ağalık geçmişi. Bodrum, oluşum halinde olan ama bir geleceği de olmayan küçük bir kasabaydı. Mansur-Coşar, sadece orada yaşananları olabildiği kadar doğru bir şekilde kayıt altına geçirmek istemişti. Hata mı yapmıştı?[56]

Belli ki Türkiye etnografisi kimsenin ciddi ilgisini çekmiyordu. Ne yeterince egzotikti ne de 1960'lardaki modern-Müslüman-demokrat ülke şöhreti devam etmişti. 70'ler Türkiye'si silahlı çatışmaları, İslâmcıları, solcuları ve darbeleriyle klasik bir üçüncü dünya ülkesi konumuna gerilemiş, 'yeni uluslar' uzmanlarını hayal kırıklığına uğratmıştı. Bir Türkiye çalışmasının ancak tarihsel veya teorik olabilirse görülme şansı vardı. Örneğin, başlıca sebebi siyasi olarak gözüken Duben'in tarihe dönüşü ona özgü değildi. Starr da bir daha etnografik çalışma yapmamış ve ikinci kitabında Türkiye'nin hukukî dönüşüm serüvenini tarihsel olarak incelemişti. "Yirmi sene sonra kitap yazan ve [eskiden] çalışmış oldukları köy, küçük kasaba ya da etnik gruplarını dünyanın nasıl etkilediğini anlamaya çalışan çoğu diğer sosyal antropoloğun yaptığı gibi, tarihe döndüm," diye yazmıştı (Starr, 1992: xxii).

Teorik olarak ise Türkiye beklenmedik bir mecrada, hukuk antropolojisi literatüründe kendine yer buldu. Halihazırda tezinde hukuk etnografisi yapmış Starr, antropoloji hocalığı döneminde hukuk fakültelerinde de ders vermiş, sonraysa hukuk okumuş ve ikinci doktora derecesini (J.D., 1992) almıştı. Tesadüfe bakın ki, kendisiyle tespit edebildiğim herhangi bir entelektüel ilişkisi olmayan Magnarella da aynı yıllarda aynı şeyi yapmış, hukuk doktoru (J.D., 1991) olmuştu! Her ikisi de 2000'lerde hukuk ve ilgili bölümlerden emekli olacaklardı – antropoloji bölümlerinden değil. Hatta Magnarella özel olarak Türkiye üzerine çalışmayı da bırakmış (ya da çok seyreltmiş) ve insan hakları ya da Ruanda Soykırımı gibi konularda kitaplar yazmıştı.

Antropoloji disiplinine (coğrafi bölgeden bağımsız) teorik katkılarıyla en çok öne çıkacak grup üyeleri Daniel Bates ile Reidar Grønhaug ise Türkiye çalışmalarından neredeyse tamamen koptular. Grønhaug daha doktora tezi sırasında Afganistan çalışmalarına başlamış, sonrasında Pakistan ve İran'da da saha araştırması yapmıştı. 1980'de Türkiye'yi ziyaret etti fakat bu, çocukları Henrik ve Kristine'le birlikte bir yaz tatilinden öte bir anlama gelmiyordu. Kristine'in hatırladığı kadarıyla İstanbul'a gitmiş, babasının bazı tanıdıklarıyla buluşmuş, sonra otobüsle Antalya'ya yolculuk edip tez araştırması yaptığı Beden'de birkaç gün kalmışlardı.[57] Norveç antropolojisinin Mübeccel Kıray'ı gibi görülen Grønhaug, hayatı boyunca Bergen Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde çalışmış ve birçok akademisyen yetiştirmişti. İngilizce az yayın yaptığı için Norveç dışında az bilinse de ustası Barth'ın halefi olarak görülür ve antropolojiye teorik katkılarıyla

56 Mansur-Coşar - Fallers, 24 Ocak 1970. LAFP 9/16.

57 Henrik ve Kristine Grønhaug, e-posta yazışması, 24 Ocak 2023.

bilinirdi.[58] Benzer şekilde Bates de Türkiye'ye geldi gelmesine, hatta 1998-2002 yılları arasında İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde ders de verdi, fakat beşerî ekoloji alanındaki çalışmalarında bir coğrafi odak ararsanız ancak Ortadoğu'yu görebilirsiniz – Türkiye'yi değil.

Velhasıl, 1960'ların ortasında sekiz meslekten antropolog Türkiye'de uzun dönemli etnografik araştırma yapmış, diğer bazıları da yapayazmışken, 1970'lerin başında bu moment hızlıca sönümlendi. Bu bilim insanları ya Türkiye'yi ya antropolojiyi ya da akademiyi, bazen de birkaçını birden terk etmişlerdi veya en azından 1970'lerde ara vermişlerdi; Fallers ise hayata veda etmişti. 12 Mart Muhtırası ya da Amerikan-karşıtlığı gibi doğrudan siyasi sebepler, Amerikan akademisinde sosyal bilimlere yönelik fon patlamasının azalması gibi ekonomik ve yarı-siyasi koşullar, antropoloji teorisinin özgül patikasında Türkiye gibi bir 'case'in kendisine uygun bir sandalye bulamaması gibi akademik engeller 'Türkiye Antropolojisi'nin devam etmemesi için güçlerini birleştirmiş gibiydi. Ne var ki gördüğümüz gibi, bu ortak koşullar kişisel tercihlerle yoğrulmuştu. Herhangi bir yabancı uyruklu araştırmacının etnografik bir çalışma yapmasının genel olarak zorlaştığını teslim etsek de, biyografik bilgiler gösteriyor ki grup üyeleri iş bulma derdinden teorik heyecanlara kadar bambaşka saiklerle pozisyon almıştı. Unutmamalı ki ikisi Bergen'den birisiyse Amsterdam'dan üç antropoloji öğrencisi 1975-1976'da Sivas, Samsun ve Bodrum'da araştırma yapabilmişlerdi.[59] 1979-1980'deyse, bir yandan Carol Delaney, diğer yandan da Afganistan ve İran'daki İslâmi devrimler yüzünden sahalarını değiştiren Nancy Lindisfarne ve Richard Tapper Türkiye'de saha yapacaklardı.[60] Türkiye kapısı tamamen kapalı değildi, bizimkiler o defteri kapatmıştı.

Sonuç: Gelişigüzel bir zıplama tahtası

Aslen ABD ve kısmen Norveç'teki küçük bir antropoloji komünitesinde 1960'ların ikinci yarısında beliren ve 70'lerin başında sönümlenen Türkiye ilgisi, detay-

58 Ståle Knudsen ile görüşme, Bergen, 15 Nisan 2025; Arne Tesli ile çevrimiçi görüntülü görüşme, 20 Nisan 2022.

59 Bergen'deki iki antropoloji öğrencisi, artık öğretim üyesi olmuş Reidar Grønhaug'un göç projesi vesilesiyle Türkiye'ye gelmişlerdi. Arne Tesli 1975'te Sivas'a gitmiş, Şarkışla'daki etnografik araştırması sırasında Türkçe öğrenmiş, hatta sonrasında uluslararası göçü de araştırmasına ekleyebilmek için Danimarka'ya göçen köylüleri takip etmişti. Aynı hocası gibi Tesli de 1986 tarihli doktora tezini İngilizce yazmasına rağmen sonrasında Norveççe ve az yazdığı, ayrıca Türkiye üzerine çalışmayı da bıraktığı için literatürümüzde bilinmez (bkz. Tesli, 1991; Arne Tesli ile çevrimiçi görüntülü görüşme, 20 Nisan 2022). Bergen'den gelen diğer araştırmacının ismine daha ulaşamadım. Amsterdam'dan gelen yüksek lisans öğrencisi Carle Zwollo ise danışmanı Jeremy Boissevain'ın Malta üzerine çalışmış bir Akdeniz uzmanı olmasının etkisiyle bölgeye ilgi duymuş ve Fatma Mansur-Coşar'ın kitabını okuduktan sonra balıkçı kooperatiflerini araştırmak için Bodrum'a gelmeye karar vermişti. Doktora sonrası dönemde ise kariyerine akademide değil, Ayşe Sertel Kudat ve Peter Benedict'ın tercih ettiği gibi uluslararası kalkınma kurumlarında devam etmişti (Zwollo, 2014).

60 https://richardtapper.com/research-articles/

lı bir hayat hikâyesinin yazılmasını hak ediyor. Bunun bir sebebi de, makalede ele alınan ilişkiler ağına ve bilginin etkileşimsel üretimine ışık tutma potansiyeli yanında, söz konusu grubun kanımca istisnai nitelikte işler çıkarmış olması. Tarihsel önemleri şüphe götürmese de dönemin daha iyi bilinen (genellikle Türkçe yazılmış) çalışmalarının çoğu bugünden baktığımızda fazlasıyla işlevselci, modernizasyoncu ya da partikülarist iken, bu antropolog grubun eserlerinin büyük ölçüde yenilikçi ve günümüz beşerî bilim diline yakın olduğunu görürüz. Benedict'in *Ula*'sı, Mansur-Coşar'ın *Bodrum*'u, hele hele hiç bilinmese de Türkiye hakkında yazılmış en sofistike kitaplardan biri olan Grønhaug'ın *Micro-Macro Relations*'ı gibi kitapları çağdaşımız olarak okuyabiliriz. Kıray'ın *Ereğli*'si gibi bir çalışma bugün yapılsa kavramsal olarak eğreti duracakken, bahsettiğim eserler durmaz. İşte, çağın ruhunun sınırlarını aşan bir üretime örnek olduğu için de bu tarihsel ânın anlaşılması önemli.

Diğer yandan, kayıp zamanın izinde dolaşan nostaljik bir hikâyenin ötesine de geçmeliyiz. Geçmişte kalmış (bence) güzel bir âna takılıp kalmak ister istemez bir hayatlar yumağını sadece Türkiye perspektifinden görmeye, sonuç olarak da bütün heyecanıyla süren arayışları sanki yitip gitmiş bir çabaymış gibi alımlamaya neden olabilir. Açıkçası bu yazıda kurmaya çalıştığım anlatı da bu tuzağa yer yer düşüyor. Halbuki bu insanlar için Türkiye hasbelkader girip çıktıkları bir çıkmaz sapak değildi. Tersine, neredeyse hepsinin ilk etnografik deneyimleriydi ve ileriki yıllardaki çalışmalarının ruhunu şekillendirdi. Türkiye sahasından en çok kopan Grønhaug özelinde dahi, *Micro-Macro* kitabı öğrenci ve meslektaşları için onun teorik açılımlarının manifestosu olarak hep okundu. Velhasıl Türkiye'yi Candea'nın (2007) tabiriyle "gelişigüzel bir lokasyon" olarak görmemiz daha doğru olur: Etnografik bir deneyim sahası olarak grup üyelerinin yaşamlarının devamında alanda ilişki kurma biçimlerinden kavramsal açılımlarına, hatta Benedict özelinde sosyal politika önerilerine kadar belirleyici bir etkiye sahip oldu. Bu anlamda Meeker'in tez araştırmasını otuz yıl sonra yazacağı Türkiye kitabının nüvesi olarak değil, cevaplarını bu sefer Bedevi anlatılarında arayacağı soruların kaynağı olarak görmek daha doğru olur. Ya da Bates'in yörük tezini beşerî ekoloji çalışmalarının başlangıcı olarak... Biyografik bir bakışla Türkiye bir zıplama tahtasıydı, geçici bir parlayış değil.

Tam bu noktada grup biyografisinin önemine parmak basarak bitirmek yerinde olacaktır. Fazla basitleştirmek pahasına grup ilişkilerini yatay bir düzlem, bireysel biyografileri de dikey hatlar olarak tanımlarsak, grup biyografisi bir masaya benzetilebilir – ama ayakları yukarı doğru da uzayan bir masaya! Biyografik bilgiler bir yandan o tarihsel ânın nasıl ve neden ortaya çıktığını ezber bağlamsal açıklamaların ötesinde bir kavrayışla açıklama imkânı sunarken, yani masanın yere basmasını sağlarken, diğer yandan da o ânın sonrasında çatallaşan hayat çizgilerini de hesaba katarak söz konusu epizodu görelileştirebilmemizi, içindeki insanlar için olan anlamını görmemizi mümkün kılıyor. Öznelerin anlam

dünyalarını da analize dahil eden grup biyografisi, bu yönüyle tarihsel etnografiyle de dirsek teması kuruyor. Velhasıl araştırmanın bir sonraki adımı bu yazıda zikredilen kişilerin yaşamöyküleri yelpazesindeki boşlukları doldurarak 'etnografik bütün'e (*ethnographic whole*) ulaşmak olacaktır.

KAYNAKÇA

Arşiv

Lloyd A. Fallers Papers, Hanna Holborn Gray Special Collections Research Center, University of Chicago Library.

Mübeccel B. Kıray ile sözlü tarih görüşmesi, Tarih Vakfı Arşivi.

Görüşmeler

Jale Mutlu Anıl, 24 Eylül 2025, telefon.

Ståle Knudsen, 15 Nisan 2025, Bergen Üniversitesi, Bergen.

Henrik ve Kristine Grønhaug, 24 Ocak 2023, e-posta.

Arne Tesli, 20 Nisan 2022, görüntülü çevrimiçi.

Cordelia Dahlberg Benedict, 17 ve 27 Aralık 2021, görüntülü çevrimiçi.

Deniz Kandiyoti, 22 Haziran 2021, görüntülü çevrimiçi.

Katherine Flegal, Ağustos 2021, e-posta.

Mary-Jo DelVecchio ve Byron Good, 16 Haziran 2021, görüntülü çevrimiçi.

Nur Yalman, 7 Aralık 2020, görüntülü çevrimiçi.

Alan Duben, 9 Temmuz ve 7 Eylül 2020, görüntülü çevrimiçi.

Michael E. Meeker, 7 Mart 2020, e-posta.

Bahattin Akşit, 6 Mart 2020, Maltepe Üniversitesi, İstanbul.

Basılı Kaynaklar

Adalet, B. (2018) *Hotels and Highways: The Construction of Modernization Theory in Cold War Turkey*, Stanford University Press, Stanford.

Appadurai, A. (1986) "Theory in Anthropology: Center and Periphery", *Comparative Studies in Society and History*, 28(2): 356-374.

Banner, L.W. (2003) *Intertwined Lives: Margaret Mead, Ruth Benedict, and Their Circle*, Alfred A. Knopf Inc., New York.

Bartie, S. (2025) "Understanding the world through legal biography - lessons from history, sociology and law", *International Journal of the Legal Profession*, erken erişim, DOI: https://doi.org/10.1080/09695958.2024.2443402

Barton, D. ve Hall, N. (2000) "Introduction", Barton, D. ve Hall, N. (der.) *Letter Writing as a Social Practice* içinde, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1-14.

Bates, D.G. (1971) *The Yörük of Southeastern Turkey: A Study of Land Use and Social Organization*, Yayımlanmamış doktora tezi, The University of Michigan, Ann Arbor.

Bates, Ü.Ü. (1970) *The Anatolian Mausoleum of the Twelfth, Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Yayımlanmamış doktora tezi, The University of Michigan, Ann Arbor.

Benedict, P. (1974) *Ula: An Anatolian Town*, E.J. Brill, Leiden.

Benedict, P., Tümertekin, E. ve Mansur, F. der. (1974) *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, E.J. Brill, Leiden.

Bosco, R.A., ve Myerson, J. (2006) *The Emerson Brothers: A Fraternal Biography in Letters by Ronald A. Bosco*, Oxford University Press, Oxford.

Brown, S.D. (2002) "Michel Serres: Science, Translation and the Logic of the Parasite", *Theory, Culture & Society*, 19(3): 1-27.

Caine, B. (2010) *Biography and History*, Palgrave Macmillan, New York.

Candea, M. (2007) "Arbitrary locations: In defence of the bounded field-site", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(1): 167-184.

Cohen-Cole, J. (2014) *The Open Mind: Cold War Politics and the Sciences of Human Nature*, University of Chicago Press, Chicago.

Cowman, K. (2016) "Collective Biography", Faire, L. ve Gunn, S. (der.) *Research Methods for History* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 85-103.

Cunneen, M. (2023) "Fragmented lives, fragmentary archives: Collective biography in Australian convict history", *Australian Journal of Biography and History*, 7: 75-93.

Davies, B., ve Gannon, S. der. (2006) *Doing Collective Biography: Investigating the Production of Subjectivity*, Open University Press, Maidenhead.

Delaney, C.L. (1984) *Seed and Soil: Symbols of Procreation-Creation of a World (An Example from Turkey)*, Yayımlanmamış doktora tezi, The University of Chicago, Chicago.

Duben, A. (2020) "'Almost One of Us': Fieldwork in Turkey 1969-1971", *Reflektif Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1): 125-144.

Dubetsky, A. (1976) "Kinship, Primordial Ties, and Factory Organization in Turkey: An Anthropological View", *International Journal of Middle East Studies*, 7(3): 433-451.

Dubetsky, A. (1973) *A New Community in Istanbul: A Study of Primordial Ties, Work Organization, and Turkish Culture*, Yayımlanmamış doktora tezi, The University of Chicago, Chicago.

Erken, A. (2018) *America and the Making of Modern Turkey: Science, Culture and Political Alliances*, I.B. Tauris, Londra.

Fallers, M.C. (1977) "[Review] Tradition and Change in a Turkish Town by Paul J. Magnarella", *American Anthropologist*, 79(1): 156.

Gerber, D.A. (2000) "Epistolary Ethics: Personal Correspondence and the Culture of Emigration in the Nineteenth Century", *Journal of American Ethnic History*, 19(4): 3-23.

Gilman, N. (2003) *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Ginzburg, C. (2014) "Microhistory - Two or Three Things That I Know about It", Renders, H. ve de Haan, B. (der.) *Theoretical Discussions of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing* içinde, E.J. Brill, Leiden, 139-166.

Goodman, D. (2009) *Becoming a Woman in the Age of Letters*, Cornell University Press, Durham.

Grønhaug, R. (1974) *Micro-Macro Relations: Social Organization in Antalya, Southern Turkey*, University of Bergen, Bergen.

Hamilton, N. (2017) "Biography as Corrective", Renders, H., de Haan, B. ve Harmsma J. (der.) *The Biographical Turn: Lives in History* içinde, Routledge, Londra, 15-30.

Hankins, T.L. (1979) "In Defence of Biography: The Use of Biography in the History of Science", *History of Science*, 17(1): 1-16.

Hanna, M. (2006) *Your Death Would Be Mine: Paul and Marie Pireaud in the Great War*, Harvard University Press, Cambridge.

Holton, S. (2002) *Suffrage Days: Stories from the Women's Suffrage Movement*, Routledge, Londra.

Kıray, M. (2002) *"Hayatımda hiç arkaya bakmadım": Mübeccel B. Kıray'la söyleşi*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Knowles, A.K., Jaskot, P.B., Cole, T. ve Giordano, A. (2021) "Mind the Gap: Reading across the Holocaust Testimonial Archive", Cole, T. ve Gigliotti, S. (der.) *The Holocaust in the 21st Century: Relevance and Challenges in the Digital Age* içinde, Northwestern University Press, Evanston, 216-241.

Kovanlıkaya, Ç., ve Çav, E. der. (2010) *Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol, Mübeccel B. Kıray, Şerif Mardin*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

Kragh, H. (2015) "On Scientific Biography and Biographies of Scientists", Arabatzis, T., Renn, J. ve Simões, A. (der.) *Relocating the History of Science: Essays in Honor of Kostas Gavroglu* içinde, Springer, Cham, 269-280.

Kudat, A. (2014) *Rüzgâra Karşı Yarım Yüzyıl Sosyal Kalkınma: Ayşe Kudat*, Kalkınma Atölyesi, Ankara.

Kuhn, T.S. (1971) "The Relations between History and History of Science", *Daedalus*, 100(2): 271-304.

Lässig, S. (2008) "Introduction: Biography in Modern History - Modern Historiography in Biography", Berghahn, V.R. ve Lässig, S. (der.) *Biography Between Structure and Agency: Central European Lives in International Historiography* içinde, Berghahn Books, New York, 1-26.

Latour, B. (2011) "Network Theoryl Networks, Societies, Spheres: Reflections of an Actor-network Theorist", *International Journal of Communication*, 5: 796-810.

Latour, B. (2007) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford.

Luke, C., ve Kersel, M. (2013) *US Cultural Diplomacy and Archaeology: Soft Power, Hard Heritage*, Routledge, Londra.

Magnarella, P.J. (2024) "My Anthropological Adventures in Turkey (1963-present)", *BEROSE International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology*, https://www.berose.fr/article3267

Magnarella, P.J. (1977) "Comment on M. Fallers' Review of Tradition and Change in a Turkish Town", *American Anthropologist*, 79(4): 899-900.

Magnússon, S.G. (2017) "The life is never over: Biography as a microhistorical approach", Renders, H., de Haan, B. ve Harmsma J. (der.) *The Biographical Turn: Lives in History* içinde, Routledge, Londra, 42-52.

Maynes, M.J., Pierce, J.L., ve Laslett, B. (2008) *Telling Stories: The Use of Personal Narratives in the Social Sciences and History*, Cornell University Press, Durham.

Morgan, C. (2013) "'Write me. Write me.': Native and Métis Letter-Writing Across the British Empire, 1800-1870", Paisley, F. ve Reid, K. (der.) *Critical Perspectives on Colonialism* içinde, Routledge, Londra, 141-156.

Nasaw, D. (2009) "Introduction [AHR Roundtable: Historians and Biography]", *The American Historical Review*, 114(3): 573-578.

Nolan, M. (2023) *Biography: An Historiography*, Routledge, Londra.

Nye, M.J. (2015) "Biography and the History of Science", Arabatzis, T., Renn, J. ve Simöes, A. (der.) *Relocating the History of Science: Essays in Honor of Kostas Gavroglu* içinde, Springer, Cham, 281-296.

Nye, M.J. (2006) "Scientific Biography: History of Science by Another Means?", *Isis*, 97(2): 322-329.

Radkau, J. (2008) "The Heroic Ecstasy of Drunken Elephants: The Substrate of Nature in Max Weber - A Missing Link between His Life and Work", Berghahn, V.R. ve Lässig, S. (der.) *Biography Between Structure and Agency: Central European Lives in International Historiography* içinde, Berghahn Books, New York, 119-142.

Rohde, J. (2013) *Armed with Expertise: The Militarization of American Social Research during the Cold War*, Cornell University Press, Ithaca.

Sipahi, A. (2024) "How to be a good guest: American ethnographers in Turkey in the long 1968", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 30(1): 133-149.

Sipahi, A. (2023) "Antropolog Lloyd A. Fallers'ın 1960'lardaki Türkiye çalışmaları", *Folklor/Edebiyat*, 116: 1129-1150.

Sipahi, A. (2022) "Peter Benedict: Türkiye etnografi tarihinden bir portre", *Antropoloji*, 44: 4-19.

Sipahi, A. (2021) "In pursuit of intellectual discovery: An interview with Michael E. Meeker", *New Perspectives on Turkey*, 65: 100-119.

Solovey, M. (2013) *Shaky Foundations: The Politics-Patronage-Social Science Nexus in Cold War America*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Söderqvist, T. (2007) "'No Genre of History Fell Under More Odium than that of Biography': The Delicate Relations between Scientific Biography and the Historiography of Science", Söderqvist, T. (der.) *The History and Poetics of Scientific Biography* içinde, Routledge, Londra, 241-262.

Söderqvist, T. (2006) "What's the Use of Writing Lives of Recent Scientists?", Doel, R.E. ve Söderqvist, T. (der.) *The Historiography of Contemporary Science, Technology, and Medicine: Writing Recent Science* içinde, Routledge, Londra, 99-127.

Stanley, L. (2023) "Auto/Biographical Practices, Conventions and Silences: Infamy, Infamy", *Auto/Biography Review*, 4(1): 1-9.

Stanley, L. (2004) "The Epistolarium: On Theorizing Letters and Correspondences", *Auto / Biography*, 12(3): 201-235.

Starr, J. (2003) "The Anthropologist Accused", Parnell, P.C. ve Kane, S.C. (der.) *Crime's power: Anthropologists and the ethnography of crime* içinde, Palgrave Macmillan, New York, 77-97.

Starr, J. (1992) *Law as Metaphor: From Islamic Courts to the Palace of Justice*, State University of New York Press, Albany.

Starr, J. (1978) *Dispute and Settlement in Rural Turkey: An Ethnography of Law*, E.J. Brill, Leiden.

Strupp, C. (2008) "A Historian's Life in Biographical Perspective: Johan Huizinga", Berghahn, V.R. ve Lässig, S. (der.) *Biography Between Structure and Agency: Central European Lives in International Historiography* içinde, Berghahn Books, New York, 103-118.

Tekeli, İ. (2012) "Değişmenin Sosyoloğu: Mübeccel Belik Kıray", *Anlatabildikleri ve Anlatamadıklarıyla Yaşam Öyküleri* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 218-259.

Terrall, M. (2006a) "Biography as Cultural History of Science", *Isis*, 97(2): 306-313.

Terrall, M. (2006b) *The Man Who Flattened the Earth: Maupertuis and the Sciences in the Enlightenment*, University of Chicago Press, Chicago.

Tesli, A. (1991) "Negotiations Within Household: Dynamics Connected with Constituting and Splitting Up of Household Units in Rural Turkey", Grønhaug, R., Haaland, G. ve Henriksen, G. (der.) *The Ecology of Choice and Symbol: Essays in Honour of Fredrik Barth* içinde, Alma Mater Forlag AS, Bergen, 111-120.

Thompson, S. (2022) *Quiet Revolutionaries: The Married Women's Association and Family Law*, Bloomsbury Publishing, Londra.

Tümertekin, E., Mansur, F. ve Benedict, P. der. (1971) *Türkiye: Coğrafî ve Sosyal Araştırmalar*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Enstitüsü, İstanbul.

Wray, K.B. (2021) *Kuhn's Intellectual Path: Charting The Structure of Scientific Revolutions*, Cambridge University Press, Cambridge.

Zwollo, C. (2014) *Papua'dan Datça'ya Sosyal Kalkınma Çalışmaları: Carel Zwollo*, Kalkınma Atölyesi, Ankara.

Kolektif çaresizlik, bireysel çözümler: İstanbul'da deprem riski bağlamında afet öncesi hareketlilik

Sude Şimşek - Didem Danış***

Özet: Bu makale, İstanbul'daki deprem riskinin toplumsal algılar ve bireysel kararlar üzerindeki etkilerini incelemekte ve "afet öncesi hareketlilik" (*pre-disaster mobility*) kavramı üzerinden tartışmaktadır. Çalışma, afet sosyolojisi, göç sosyolojisi ve risk toplumu literatüründen yararlanarak, deprem tehdidinin yalnızca afet sonrası değil, afet öncesi dönemde de gündelik hayatı şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. İstanbul'da yaşayan farklı toplumsal kesimlerden aktörlerle yapılan görüşmeler, risk algısının bireylerin mekânsal stratejilerini belirlemede ne kadar güçlü bir rol oynadığını göstermektedir. Bulgular, deprem tehdidinin bireyleri yalnızca deprem çantası hazırlama ya da afet planı yapma gibi sınırlı önlemlerle yetinmekle kalmayıp daha köklü ve radikal çözümlere, özellikle yer değiştirmeye yönelttiğini ortaya koymaktadır. Bu süreçte iki temel dinamik öne çıkmaktadır. Bir yandan toplum genelinde güçlü bir "kolektif çaresizlik" duygusu hissedilmekte, diğer yandan ise bireyler kendi imkânları ölçüsünde güvenli gördükleri alanlara taşınarak "bireysel çözümler" geliştirmektedir. Ancak bu bireysel çıkış yolları, toplumsal eşitsizliklerle iç içe geçmekte ve daha varsıl gruplar nispeten güvenli semtlere ya da başka şehirlere taşınma imkânına sahipken (yani, İstanbul'dan göç), düşük gelirli kesimler aynı ölçüde hareket edememektedir. Makale, afet öncesi göçün, neoliberal bireyselleşmenin ve güvensizlik ortamının kesişiminde gözlemlenen bir toplumsal olgu olduğunu vurgulamaktadır. Bu çerçevede İstanbul örneği, afet riskinin toplumsal dokuyu nasıl dönüştürdüğünü ve bireysel stratejiler ile kolektif duygular arasındaki gerilimi gözler önüne sermektedir.

Anahtar sözcükler: Afet öncesi hareketlilik, İstanbul'dan göç, deprem riski, kolektif çaresizlik, neoliberal bireyselleşme.

(*) Sude Şimşek, Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun olmuştur. Şu anda Ecole Normale Supérieure de Lyon'da yüksek lisans yapmaktadır. Akademik ilgi alanları kent sosyolojisi ve göç çalışmalarıdır.

(**) Prof. Dr. Didem Danış, Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi ve Göç Araştırmaları Derneği (GAR) kurucularındandır. Göç, kent ve nüfus ekseninde araştırma ve yayınları bulunmaktadır.

Giriş

1999 Marmara Depremi'nden bu yana deprem, Türkiye gündeminin sürekli bir parçası olsa da, alınan önlemlerin yetersizliği ve 6 Şubat 2023 depremlerinin yarattığı büyük yıkım, deprem kaygılarını ve kamu kurumlarına duyulan güvensizliği derinleştirmiştir. İstanbul özelinde bu güvensizlik, kentin yoğun nüfusu, eski yapılar, sınırlı kentsel dönüşüm uygulamaları ve deprem toplanma alanlarının yetersizliğiyle birleşerek, yaklaşan büyük deprem karşısında kolektif bir çaresizlik duygusunu beslemektedir. Bu atmosferde bireyler riskle baş etmenin yollarını kendi imkânlarıyla ararken, en görünür çözüm arayışlarından biri olarak İstanbul'dan ayrılma fikri giderek daha sık dile getirilmektedir (Kayaalp, 2025).

2023 depremlerinin ardından sürecin yetersiz yönetildiğine dair gözlemler, uzmanların uyarıları ve internette dolaşan "kıyamet senaryoları", İstanbullulara bir süredir geri planda kalan deprem riskini yeniden hatırlatmış, bireyler büyük risk karşısında yalnız olduklarını hissederek farklı ölçeklerde bireysel önlemler geliştirmeye yönelmiştir. Bu önlemler arasında en dikkat çekeni, afet öncesi hareketlilik (*pre-disaster mobility*) olarak adlandırılabilecek yer değiştirme pratikleridir. Çalışmada referans alınan kavram, literatürde de sıkça karşımıza çıkan *mobility* kavramıdır. Ancak terimin Türkçe karşılığı tam olarak yerleşmediğinden kimi zaman "hareketlilik", kimi zaman "yer değiştirme" ifadeleri tercih edilmektedir. Sonuç olarak deprem riskine karşı gözlemlenen bu hareketlilik iki biçimde ortaya çıkmaktadır: İlki, hanelerin şehir içinde görece daha az riskli gördükleri bir binaya veya semte taşınmalarıyla gerçekleşen şehir içi hareketlilik; ikincisi ise başka bir şehre taşınma yoluyla ortaya çıkan ülke içi hareketlilik, yani bir tür İstanbul'dan kaçıştır.

1950'lerden bu yana sürekli göç alan İstanbul, uzun yıllar boyunca verdiğinden daha fazla göç almıştır. Ancak bu eğilim 2015'ten itibaren ilk kez tersine dönmüş, 2023 yılında, pandeminin hareketlilik üzerindeki etkisinin de büyük ölçüde zayıfladığı bir dönemde, 581 bin 330 kişinin şehri terk etmesiyle İstanbul'dan göç eden nüfus tarihsel olarak en yüksek düzeye ulaşmıştır (TÜİK, 2024). Göçün nedenleri arasında hayat pahalılığı, trafik gibi sorunlar bulunsa da, bu etkenlerin 2023 öncesinde de var olduğu bilinmektedir. 2023'ü diğer yıllardan ayıran esas unsurun ise Şubat depremlerinin yarattığı korku ve kaygı olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda, çalışmamız, Şubat depremleri sonrasında tetiklenen deprem kaygısının İstanbullular nezdindeki yansımalarını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede bireylerin deprem riskini nasıl algıladıkları, bu riske karşı ne tür tutumlar geliştirdikleri ve bunun özellikle coğrafi hareketlilik açısından ne ifade ettiği ele alınmaktadır. Ayrıca, bireylerin afet öncesi hareketliliğin de önemli bir boyutunu oluşturan önlem alma kapasitelerinin, sosyal ve ekonomik koşullara bağlı olarak nasıl farklılaştığı tartışılmaktadır. Çalışmanın temel iddiası ise, fark-

lı önlem alma kapasitelerine sahip bireylerin deprem riskine karşı sorumluluğu büyük ölçüde kendi üzerlerinde görmeleri ve kolektif bir riski bireysel düzeyde bertaraf etmeye yönelmelerinin, neoliberal bireyselleşme sürecinin çarpıcı bir göstergesi olduğudur.

Bu çalışmada nitel yöntem tercih edilmiştir. Bunun başlıca nedenlerinden biri, konuya ilişkin daha önce yapılmış kapsamlı bir nicel araştırma ya da kullanılabilecek bir veri tabanının bulunmamasıdır. Ayrıca nicel yöntemlerin hem ekonomik hem de insan kaynağı açısından daha maliyetli olması da bu tercihte etkili olmuştur. En önemlisi ise, çalışmanın odağında insanların riske bağlı bireysel deneyimlerini anlamak yer aldığından, nitel yöntemlerin sunduğu derinlikli ve ayrıntılı bakışın bu amaç için daha uygun olduğu düşünülmüş ve bu doğrultuda saha araştırmasına yönelinmiştir. Saha araştırması kapsamında Mart - Ekim 2024 tarihleri arasında, on sekiz kişiyle görüşülmüştür. Derinlemesine görüşmeler iki farklı grupla gerçekleştirilmiştir. Birinci grup, İstanbul'daki deprem riski dolayısıyla şehri terk etmiş veya şehir içinde daha güvenli olduğunu düşündüğü bir yere taşınan insanlardan oluşmaktadır. İkinci grup ise, aynı şekilde İstanbul'daki deprem riskinden endişe duyan ve bu nedenle başka bir şehre veya semte taşınmak isteyen ancak çeşitli sebeplerden dolayı bu hareketliliği gerçekleştiremeyen insanlardan oluşmaktadır. Görüşmecilerin deprem kaygılarıyla evlerini/semtlerini/kentlerini değiştirebilenler ve değiştiremeyenler şeklinde iki gruptan oluşmaları bize bireyleri risklere karşı önlem alma kapasitelerini karşılaştırma imkânı tanımaktadır. Sonuç olarak on dört kişiyle bireysel mülakat, ikişer kişiden oluşan iki haneyle de ayrı ayrı olacak şekilde grup mülakatı gerçekleştirilmiş, toplamda on sekiz derinlemesine mülakatla saha çalışması tamamlanmıştır. Görüşmecilerin seçilmesi sırasında yaş, cinsiyet ve sosyoekonomik statü gibi kriterler açısından çeşitlilik sağlanmaya çalışılmıştır. Ancak, emekli göçünü çalışmaya dahil etmemek ve özel olarak deprem riski bağlamında göç kararına odaklanabilmek için katılımcıların yaşı 60 ile sınırlandırılmıştır. Bu derinlemesine mülakatlar ile amaçlanan, İstanbulluların risk algısını ve bu riske karşı ne gibi önlemler aldıklarını görebilmek, deprem riskine karşı alınan önlemlerden biri olarak şehir içi veya şehir dışına hareketliliği bir afet öncesi hareketlilik kapsamında değerlendirmektir. Daha genel bir düzlemde ise, İstanbul'da yaşayan bireylerin afetlere karşı önlem alma sorumluluğunu kime atfettiğini ve bu sorumluluğun atanmasında etkili olan faktörleri analiz etmek amaçlanmaktadır.

Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde afet literatürü ile birlikte, özellikle deprem riskinin yarattığı hareketlilik bağlamında göç literatüründen yararlanılarak bir kavramsal çerçeve sunulmaktadır. İkinci bölümde ise beş alt başlıkta İstanbulluların deprem riskine karşı geliştirdikleri stratejiler, önlem alma kapasiteleri, önlem alma sorumluluğunun nasıl bireye bırakıldığı ve bunun neoliberal politikalarla ne şekilde ilişkilendirilebileceği tartışılmaktadır. Ardından makale sonuç bölümü ile tamamlanmaktadır.

Kavramsal çerçeve: Afet ve göç

Afetler, yalnızca gündelik hayatın bir parçası değil, aynı zamanda sosyal bilimlerde de önemli bir araştırma alanı haline gelmiş ve kapsamlı bir afet sosyolojisi literatürü ortaya çıkmıştır. İlk çalışmalar belirli afet vakalarına odaklanırken (Prince, 1920), sonraki araştırmalar kavramın tanımı ve sınıflandırmasına yönelmiş (Quarantelli, 1989; Dynes vd., 1987) ve alan giderek çeşitlenmiştir. Bu literatürde insan kaynaklı afetler (Gill vd., 2016), iklim değişikliğine bağlı afetler (Van Aalst, 2006; O'Brien vd., 2006) ve afetlerin farklı toplumsal gruplar üzerindeki etkileri (Enarson, 2012; Fothergill ve Peek, 2004) öne çıkan başlıklardandır. Ayrıca toplulukların ve kurumların afete verdikleri tepkiler, hem organizasyonel hem de sosyo-psikolojik açılardan incelenmiştir (Erikson, 1976; Wachtendorf vd., 2013).

Literatürde önemli bir diğer eksen ise afetlerin yol açtığı yerinden edilme ve göçtür. Amerika'daki Rita ve Katrina kasırgaları (Myers vd., 2008) ya da büyük çaplı depremler ve tsunamiler sonrası yer değiştirme süreçleri sıkça ele alınmıştır (Gray vd., 2014). Son yıllarda ise iklim değişikliğinin tetiklediği göç araştırmaları (Barnett ve McMichael, 2018; Zickgraf, 2021) dikkat çekmektedir. Bu örnekler, afet sosyolojisinin alt başlıklarının birbirine geçtiğini ve göçle afet arasındaki bağların giderek daha görünür hale geldiğini göstermektedir. Afet sonrası göç literatürü, afetlerin yol açtığı yerinden edilmeleri, bu hareketliliğin sosyal, ekonomik ve kültürel dinamiklerini ve ortaya çıkan eşitsizlikleri incelemektedir (Danış, 2024). Örneğin 2004 Endonezya depremi ve tsunamisi 130 binden fazla can kaybına ve yarım milyondan fazla kişinin yerinden edilmesine yol açmıştır (UNORC, 2005). Bu tür örnekler, göçün afete karşı "geleneksel bir tepki" ya da "hayatta kalma stratejisi" olarak görüldüğünü göstermektedir (Myers vd., 2008). Ancak göç, kalıcı bir çözüm olmaktan çok, afet mağdurlarına belirsizlik içinde zaman kazandıran geçici bir strateji de olabilmektedir. Yerinden edilenler hem kayıp ve uyum sorunlarıyla hem de kültürel bağların zayıflaması ve kimlik kaybıyla karşı karşıya kalabilmektedir (Brun, 2015; Perls, 2020).

Tartışmalardan biri de bu hareketliliğin "zorunlu" mu yoksa "gönüllü" mü olduğudur. Bakewell (2021) bu iki uç için arketip modeller önerirken, Hugo (1996) göçü tamamen gönüllüden tamamen zorunluya uzanan bir spektrumda değerlendirmeyi önermiştir. Benzer biçimde McAdam (2012) da bu spektrumun göçmenlerin statüsü ve hakları açısından belirleyici olduğunu vurgular. Bu çerçevede, afet sonrası göçün farklı bağlamlarda hem bireysel irade hem de zorlayıcı koşulların birleşimiyle şekillendiği görülmektedir.

Göç literatüründe, gönüllü-zorunlu göç ayrımını açıklamada çevresel stres modelleri önemli katkılar sunmuştur. Wolpert (1966), klasik itme-çekme yaklaşımının yetersiz kaldığını savunarak, bireyin toplumsal ve fiziksel çevresiyle uyumunu "süreklilik" içinde ele alan bir model önermiştir. Ona göre çevresel

stres (kirlilik, gürültü, trafik gibi) her zaman vardır. Bireyler bu stresle farklı derecelerde başa çıkar ve bazıları için stresin azalması taşınma motivasyonuna dönüşür. Benzer biçimde Speare (1974), göç kararını anlamak için "yerleşim memnuniyeti" modelini geliştirmiştir. Bireyin iş, ev ve sosyal ilişkiler üzerinden kurduğu bağlar memnuniyeti artırırken, memnuniyetsizlik belirli bir eşiği aştığında göç kararı gündeme gelir. Her iki model de göç kararında çevresel faktörlerin ve bireyin bu çevreyle ilişkisinin önemini vurgular. Afetler bağlamında bu yaklaşımlar daha sonra kullanılmaya başlanmış, afetlerin çevresel stresi artırarak kitleleri göçe iten önemli bir etken olduğu kabul edilmiştir (Hunter, 2005; Elliot, 2015). Böylece göç teorilerindeki kavramsal çerçeveler, afet sonrası göçün anlaşılması için güçlü referans noktaları haline gelmiştir.

Afetler, çevresel stresi artırarak göç kararını tetikleyebilir; ancak göç etme niyeti ile fiilî göç eylemi arasındaki fark göz ardı edilmemelidir. Hein de Haas (2021) bu ayrıma dikkat çekerek, klasik göç teorilerinin yetersizliklerini tartışır ve "niyetler-yapabilirlikler" çerçevesini önerir. Ona göre göç, insanların algıladıkları fırsat yapıları içinde hem isteklerinin hem de imkânlarının bir fonksiyonudur. Dolayısıyla göç yalnızca niyetlerle değil, bireyin ekonomik koşulları ve yaşam şartları gibi yapabilirlikleriyle de şekillenir. Niyetler ve yapabilirlikler birbirinden ayrı kavramlar olsa da etkileşim içindedir.

Bu çerçeve, afet sonrası göçü anlamada da açıklayıcıdır. Afetlerin büyüklüğü ve etki alanı göç etme niyetini güçlendirse de, eyleme dönüşüp dönüşmeyeceğini bireyin yapabilirlikleri belirler. Bu noktada göç literatüründeki yeni yaklaşımlar, özellikle de hareketsizlik olgusuna odaklanan çalışmalar önemlidir. Schewel (2019), göç araştırmalarında çoğunlukla yalnızca hareket edenlere bakıldığını, geride kalanların ise ihmal edildiğini vurgular. Dolayısıyla afet sonrası süreçlerde, göç edenlerin yanı sıra kalanların da neden ve hangi yapısal kısıtlarla yerinde kaldıklarını incelemek, analizi zenginleştirecektir.

Bulgular

1950'lerden itibaren yoğun iç göçün başlıca varış noktası olan İstanbul, bugün hâlâ geniş iş ve eğitim olanakları sunmasına rağmen 2023 yılında 581 bin 330 göç vermiştir (TÜİK, 2024). Bu göçün nedenleri arasında hayat pahalılığı, konut krizi, trafik ve kirlilik gibi uzun süredir var olan sorunlar önemli olsa da, 6 Şubat depremleriyle yeniden görünür hale gelen deprem riskinin de etkili olduğu belirtilmektedir (Kayaalp, 2025).

İstanbul, tarihi boyunca büyük depremler yaşamış ve 1999 Gölcük depremiyle birlikte deprem riski toplumsal hafızada güçlü bir yer edinmiştir. Bu bağlamda özellikle Gölcük depremi sonrası inşaat yönetmeliklerinde yapılan değişiklikler, zorunlu deprem sigortası uygulaması, deprem riskine karşı kurumların yetki alanını etkileyen 5216 sayılı Büyükşehir Belediyesi Kanunu gibi kanunların

ve son olarak deprem riskine karşı geliştirilen stratejilerden en görünürü olan Kentsel Dönüşüm Projesi'nin akademik çalışmalara konu olduğu görülmektedir (Erdik ve Durukal, 2007). Akademik çalışmaların yanı sıra İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin 50 bini aşkın hane üzerinden kırılganlık haritası oluşturarak hazırladığı *İstanbul İli Genelinde Afetler Karşısında Sosyal Hasar Görebilirlik Araştırması* (2018) veya olası 7,5 büyüklüğündeki bir depremin yol açacağı bina hasarları ve can kayıplarını hesaplamak amacıyla gerçekleştirdiği *İstanbul İli Olası Deprem Kayıp Tahminlerinin Güncellenmesi Projesi (2019)* gibi çalışmalar da önemli veriler sunmaktadır.

Ancak bu yapısal çerçeve, bireylerin deprem riskine verdiği tepkileri ve göç eğilimlerini açıklamakta tek başına yeterli değildir. Bu noktada çalışmamızın temel sorusu gündeme gelmektedir: İstanbul bağlamında afet riskine bağlı göç dinamikleri "afet öncesi göç" biçiminde gözlemlenebilir mi? Nüfus istatistiklerinde göç nedenlerini ayrıştırmak güç olsa da, son yıllarda deprem kaygısıyla kenti terk eden bireylerin varlığı bu olguyu görünür kılmaktadır. Özellikle Şubat depremleri sonrasında yetkili kurumların yeterli önlem almadığına dair yaygın algı, bazı İstanbulluları kendi çözümlerini üretmeye yöneltmiş, bu eğilim neoliberal bireysellik anlayışıyla da kesişmiştir. Brown'un (2015) belirttiği üzere neoliberal rasyonalite bireyselliği de dönüştürmüş, kolektif iyinin geri plana itildiği bu düzende, deprem gibi kamusal ölçekte yönetilmesi gereken bir risk bireylerin kişisel sorumluluğuna indirgenmiştir. Dolayısıyla kırılganlıklar da kolektif dayanışma yerine bireysel imkânlarla aşılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ampirik bulguları tam da bu bağlamda, İstanbul'daki afet öncesi göçün ve riskle baş etme biçimlerinin nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır.

İstanbulluların deprem riski deneyimleri

Saha görüşmeleri, İstanbullular için deprem riskinin gündemde bir konu olduğunu ve risk farkındalığını besleyen iki temel referans noktasının öne çıktığını göstermektedir. Bunlardan ilki kişisel deneyimlerdir. Özellikle 1999 Gölcük depremi kolektif hafızada derin bir iz bırakmış, 2019'daki İstanbul depremi büyük kayıplara yol açmamasına rağmen riski yeniden hatırlatarak önlem alma davranışlarını tetiklemiş, 2023 depremleri ise kaygıları zirveye taşımıştır. Deprem farkındalığını besleyen ikinci referans noktası ise medyadır. 2023 Maraş depremleri, hem etkilediği geniş coğrafya hem de yarattığı yıkım nedeniyle medyada da uzun süre gündemde kalmış, böylece doğrudan depremi deneyimlemeyenler dahi afetin sonuçları ve afet sonrası sürecin yönetimi hakkında bir perspektif edinmiştir. Bu süreç aynı zamanda zaten risk altında olduğu bilinen İstanbul'un bu büyüklükte bir afete karşı ne kadar dayanıklı olduğu konusunda bir sorgulamayı da beraberinde getirmiştir.

> Yani benim çok sıklıkla şahit olduğum herhangi bir yerdeki bir depremin genel olarak İstanbul'daki deprem riski hakkında konuşulacak bir şey, kapı aralaması (Aslı, İstanbul'dan başka bir şehre göç etmiş görüşmeci).

Pek çok görüşmecinin ifade ettiği gibi, çeşitli illerde gerçekleşen büyük veya küçük çaplı tüm depremler İstanbul'da beklenen büyük depremi tekrar gündeme sokmaktadır. Bu konuda özellikle 2023 depremlerinin tetikleyici olduğu belirtilirken, görüşmeciler aynı zamanda bu depremlerden sonra yaşadıkları şehrin dayanıklılığına karşı güvenlerini kaybettiklerini ve İstanbul depremi konusundaki endişelerinin arttığını dile getirmişlerdir.

> Ama şimdi bu 6 Şubat depreminde yepyeni binalar da çöktü, yani hiç güven kalmadı şimdi, bilemiyorum yani gerçekten deprem yönetmeliğine uygun mu yapılmış (Çağla, İstanbul'dan göç etmek isteyen ancak henüz etmemiş görüşmeci).

Halihazırda yaşadığı evi ararken özellikle 1999 sonrası inşa edilmiş bir bina olmasına dikkat ettiğini belirten Çağla, 2023'teki depremlerden sonra bunun binaların depreme karşı güvenliği konusunda yeterli bir kriter olmadığını fark etmiştir. Bu konuda diğer görüşmeciler de benzer endişeler taşımaktadır. Maraş depremlerinde "yeni binaların da yıkıldığına" şahit olan görüşmeciler, bir yandan kendi binalarının sağlamlığıyla ilgili şüpheye düştüklerini, diğer yandan inşaatların denetiminin ne ölçüde işlediğini sorgulamaya başladıklarını dile getirmişlerdir.

İkinci elden de olsa afet sonrası sürece tanık olmak, İstanbulluları yalnızca şehrin afete karşı direnci konusunda bir sorgulamaya itmemiş, aynı zamanda gelecekte gerçekleşebilecek olası bir depremde karşılaşılabilecek durumlar ve afet sonrası sürecin yürütülmesine dair bir kaygı yaratmıştır. İstanbul'daki deprem riskini bunun üzerinden değerlendiren görüşmeciler oldukça karamsar bir tutum sergilemiş ve olası bir depremin sonuçlarının öncekilerden çok daha ağır olacağına inandıklarını ifade etmişlerdir.

> İstanbul çok kalabalık, nüfus kalabalık, ulaşım zor. Herkes bir yanda hareket edip kaçmaya çalışsa biz yolda kalırız zaten. Deprem bölgesi öyle olmamasına rağmen çok kötüydü, İstanbul'da öyle bir keşmekeşin olduğunu düşünemiyorum (Elif, İstanbul'dan göç etmek isteyen ancak henüz etmemiş görüşmeci).

Dolayısıyla İstanbulluların 1999 Gölcük depremi gibi birinci elden deneyimledikleri depremler ve Şubat 2023 depremleri başta olmak üzere ülkede gerçekleşen diğer depremlerin ve deprem riskinin medyada ele alınış biçimi, risk farkındalığı açısından tetikleyici bir rol oynamıştır. Konunun bu denli gündemde yer bulması, İstanbullular açısından çeşitli önlemlerin alınması gerekliliğini de ortaya koymuştur.

Deprem riskine karşı önlem arayışı

Şehirdeki deprem riskine ilişkin farkındalığın artması, görüşmecilerin, düşük çaba gerektiren basit uygulamalardan günlük yaşam pratiklerinde yapılan yapısal değişikliklere kadar geniş bir yelpazeye yayılan farklı düzey ve kapsamda önlemler geliştirmesine yol açmıştır. En basit düzeydeki önlemler arasında deprem çantası hazırlamak veya deprem ânında neler yapılacağını planlamak gibi çok fazla efor gerektirmeyen eylemler yer alırken, bazı görüşmeciler günlük yaşam alışkanlıklarında yaptıkları küçük değişiklikleri, örneğin yerin fazla altında yer aldığı düşünülen bodrum kat ve kapalı alanlara girmemek ya da arabalarını bina altlarına park etmemek gibi önlemler aldıklarını belirtmişlerdir. Bu tip önlemler gerçekten de deprem ânında hayati önem taşıyabilmekle beraber depremden önce bireylere bir tür güven hissi de sağlamaktadır. Ancak görüşmeciler bu tür önlemlerle ilgili kritik bir nokta olan sürekliliğinin sağlanması konusuna da dikkat çekmiştir. Günlük alışkanlıklarda yapılan değişikliklerin, deprem çantası hazırlamak gibi küçük önlemlerin afet sırasında veya sonrasında hayati önem taşıyabileceğinin farkında olduklarını vurgulayan katılımcılar, buna rağmen bu önlemlerin sürdürülebilirliğini her zaman sağlayamadıklarını belirtmişlerdir. Bu nedenle genellikle başka bir yerde meydana gelen bir deprem haberi, uzmanların uyarıları gibi şehirdeki deprem riskini hatırlatan dış etkenlerin ardından önlem almaya başladıklarını, ancak zaman içerisinde bu önlemlerde gevşediklerini ve önceliklerinin sürekli olarak afet riskinden korunma yönünde kalmadığını dile getirmişlerdir.

Görüşmecilerden Gölcük depremini İstanbul'da deneyimlemiş Elif, o tarihten bu yana kapalı alan korkusu yaşadığını ve enkaz altında kalma kaygısıyla özellikle asansör kullanmama, bodrum katlara girmeme gibi bazı alışkanlıklar geliştirmeye çalıştığını belirtmiştir. Ancak kendisine deprem riskini hatırlatan dış etkenler olmadığında bu kaygısının zamanla azaldığını, bu tür önlemleri zaman zaman unuttuğunu ve içinde bulunduğu duruma ya da ihtiyaçlarına göre farklı öncelikler doğrultusunda hareket etmek zorunda kaldığını da eklemiştir.

> Kapıya ne kadar yakınsam o kadar güvende hissediyorum. Ama o anki ihtiyacına göre onu unutabiliyorsun da (Elif, İstanbul'dan göç etmek isteyen ancak henüz etmemiş görüşmeci).

Bu bir başka görüşmeci tarafından da dile getirilmiştir. Bu kişi de, deprem riskini hatırlatıcı bir unsur olmadığında günlük hayatın akışı içinde riske karşı aldığı bazı önlemleri sürdürmekte zorlandığını ifade etmiştir.

> Aslında çok çabuk unutuyoruz, sorun bu. Yani hayatın koşulları içerisinde unutuyoruz. Bir şeyler olması lazım ki bize tekrar hatırlatsın (Tuana, İstanbul'dan göç etmek isteyen ancak henüz etmemiş görüşmeci).

Dolayısıyla, dış hatırlatıcılar olmadığında gündelik hayatın akışı, bireylerin deprem riskine karşı sürekli bir farkındalık halinde olmalarını her zaman mümkün kılmamaktadır. Zamanla kaygı düzeyinin azalması, önlem alma eğiliminde de gerilemeye yol açmakta ve bu durum, şehir sakinlerini potansiyel riskler karşısında daha kırılgan ve savunmasız bir konuma sürükleyebilmektedir.

Görüşmecilerin afet riskine yönelik stratejileri incelendiğinde öne çıkan bir diğer durum, alınan veya planlanan önlemlerin büyük ölçüde bireysel düzeyde kaldığı ve kolektif eylem biçimlerine nadiren yöneldikleri görülmektedir. İstanbul'daki deprem riski şehrin tüm sakinlerini etkileme potansiyeli taşımasına ve genel anlamda belli bir düzeyde risk farkındalığı bulunmasına rağmen, hiçbir görüşmeci riske karşı aynı apartman, sokak veya mahalle sakinleri arasında oluşturulabilecek kolektif bir dayanışma planlama eğilimi göstermemiştir. Bu açıdan afetlere karşı dayanışmanın yalnızca aile üyelerine kadar genişleyebildiği, bu dayanışmanın da çoğunlukla çekirdek aile ile sınırlı kaldığı görülmektedir.

Görüşmeciler, kolektif dayanışmaya yönelmemelerini çoğunlukla afetle başa çıkma konusunda otoritelere duyulan düşük güvenle ilişkilendirmektedir. 2023 Maraş depremleri sonrasında yetkililerin afetle baş etme kapasitesine yakından tanıklık eden ve İstanbul'daki deprem riski ile ilgili yüksek düzeyde farkındalık sahibi olan görüşmeciler, benzer bir afetin İstanbul'da gerçekleşmesi durumunda sonuçların çok daha ağır olacağı yönünde ortak bir kanaat oluşturmuştur. Şehrin yüksek nüfusu, sokakların darlığı, deprem toplanma alanlarının eksikliği, binaların yüksek ve eski yapılar olması gibi nedenlerden ötürü İstanbul'da olası bir depremde yıkımın çok büyük olacağı, arama kurtarma çalışmalarının veya yardımların da özellikle lojistik sebeplerden ötürü şehrin sakinlerine ulaştırılamayacağı ve yetkililerin bu konuda yeterli olamayacakları ifade edilmiştir.

> Ne hastane yeter ne iş makinesi yeter. Mesela AFAD'da çalışan arkadaşlarımız var, onlar da 50 senelik binada oturuyor. Nasıl gelecek seni kurtarmaya? Kendini kurtarsın da önce (Arzu, İstanbul'dan göç etmek isteyen fakat şehir içi hareketlilikle sınırlı kalmış görüşmeci).

Görüşmeciler arasında yaygın olan yetkililere güvensizlik ve afet sonrasında ekipman ile insan gücünün yetersiz kalacağı inancı, İstanbulluları kolektif değil, bireysel önlemler almaya yöneltmiştir. "Herkesin önce kendini kurtarması gerektiği" düşüncesiyle beslenen bu yaklaşım, afet planlarının çoğunlukla çekirdek aile düzeyinde kalmasına yol açmaktadır. Farklı şehirlerde yaşanan depremler ve medyada konunun sürekli gündemde tutulması da bu kaygıları pekiştirmektedir. Sonuç olarak, bireyler yalnızca deprem çantası hazırlamak gibi basit adımlarla yetinmeyip daha radikal çözümlere yönelmektedir. Bu bağlamda, özellikle 2023 depremlerinin ardından şehir içinde daha güvenli olduğu düşünülen semtlere taşınma ya da İstanbul'u tamamen terk etme eğilimleri öne çıkmaktadır.

İstanbul'u terk etmek/edememek

İstanbul'dan ayrılma eğilimi, deprem riskinin diğer yapısal sorunlarla kesiştiği, ancak yukarıda bahsettiğimiz gibi, kolektif çözümler yerine bireysel arayışların bir yansıması olarak, bireylerin niyet-yapabilirlik dengesinin belirleyici olduğu çok katmanlı bir karar süreci şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Şehir dışına taşınmak ya da aynı şehir içinde daha sağlam olduğu düşünülen bir semte veya binaya yerleşmek, diğer basit düzeyli önlemlere kıyasla daha karmaşık bir süreci temsil eder. Bunun temel nedeni, böyle bir önlemin, yani afet öncesi hareketliliğin daha yüksek bir eylem kapasitesi gerektirmesidir. *Niyetler-yapabilirlikler* çerçevesinde De Haas (2021) da bu eylem kapasitesinin altını çizer. Bir yandan göç etme arzusuyla bu arzunun fiilen hayata geçirilmesi arasında ayrım yaparken, bir diğer yandan göçün yalnızca bireyin yapabilirlikleri, yani kapasitesi ölçüsünde gerçekleştirilebilir olduğunu ifade eder. Bu çerçeve, çalışmamız bağlamında da açıklayıcı bir araç sunmaktadır. Zira tüm katılımcılar deprem riski nedeniyle İstanbul'dan ayrılmak istediklerini belirtmelerine rağmen, yalnızca bir kısmı bu isteği gerçekleştirme olanağı bulabilmiştir. Dolayısıyla afet öncesi göçte de niyetler-yapabilirlikler çerçevesindeki dinamiklerin geçerli olduğu ve bu bağlamda da görüşmecilerin şehirden göç etmeyi etkileyen birçok farklı faktöre değindikleri görülmektedir.

Deprem kaygısıyla yer değiştirme kararı alma ve uygulama sürecinde, ekonomik ve sosyal faktörlerin, dolayısıyla toplumsal eşitsizliklerin belirleyici olduğu görülmektedir. Afet öncesi hareketliliği gerçekleştiren ya da gerçekleştiremeyen tüm katılımcılar, en kritik unsurun ekonomik imkânlar olduğunu vurgulamaktadır. Taşınmanın getirdiği maddi yük, özellikle artan enflasyonun etkisiyle hızla yükselen kiralar ve konut krizi nedeniyle uygun bir ev bulmanın giderek zorlaşması, karşılaşılan başlıca engeller arasında yer almaktadır.

> İnsan düşünüyordur buradan taşınması gerektiğini ama maddi koşulları el vermiyorsa da eli kolu bağlı kalıyor (Elif, İstanbul'dan göç etmek isteyen ancak henüz etmemiş görüşmeci).

Görüşmecilerden Elif ve eşi, Beylikdüzü'nde kiracı olarak yaşadıkları dönemde, aynı binada yer alan bir dairenin görece uygun bir fiyata satışa sunulması sonrası evi satın alarak oraya yerleşmişlerdir. Ancak, satın alma kararının ardından, deprem riskini yeterince hesaba katmadıklarının farkına varmış ve bu durum zaman içerisinde süreklilik kazanan bir kaygı kaynağına dönüşmüştür. İlerleyen süreçte bu kaygıları nedeniyle çift, bina için gayri resmî bir sağlamlık denetimi yapılmasına öncülük ederek bu denetim sonucunda yapının dayanıklı olduğunu ancak zeminde sıvılaşma riski bulunduğu öğrenmiştir. Bu bulgu, onları özellikle İstanbul'un kuzeyinde yer alan daha güvenli bir bölgeye taşınma

arzusuna yöneltse de ekonomik kısıtlar nedeniyle bu arzularını gerçekleştiremediklerini ifade etmişlerdir.

Elif, farklı bir şehre taşınmayı da olası bir seçenek olarak gördüğünü, fakat iş koşullarının bu ihtimali fiilen ortadan kaldırdığını belirtmiştir. Onun gibi diğer görüşmeciler de afet öncesi hareketlilik kararlarında iş faktörünün merkezî bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Mevcut işlerin yer değişikliğine uyumlu olmaması, birçok kişi için taşınmayı baştan imkânsız hale getirmektedir. Buna ek olarak, başka bir şehirde yeni bir iş bulmanın güçlüğü ve belirsizliği, geçim kaynaklarının sürekliliğini tehdit eden başlıca engeller arasında görülmektedir. Dolayısıyla, yer değiştirme kararı yalnızca barınma olanaklarıyla değil, aynı zamanda ekonomik yaşamın sürdürülebilirliği ile de yakından ilişkilidir.

> Yani hani herkesin benim gibi bir evden taşınma şansı yok. Benim hani iş durumum buna müsaade ediyor. Çünkü zaten İstanbul'daki ofisimiz çoktan kapatılmıştı, ben tamamen evden çalışıyordum (Umut, İstanbul'dan başka bir şehre göç etmiş görüşmeci).

6 Şubat depremlerinin hemen ardından ani bir kararla İstanbul'dan Ankara'ya taşınan Umut, özellikle pandemiden bu yana evden çalışıyor olmasının bu yer değişikliğini mümkün kıldığını ve süreci kendisi açısından oldukça kolaylaştırdığını ifade etmiştir. Ancak bu örnek, her bireyin benzer bir hareketlilik imkânına sahip olmadığını da göstermektedir. Ekonomik kaynakların yetersizliği, iş olanaklarının büyük ölçüde İstanbul'da yoğunlaşması ve mevcut mesleğin yer değişikliğine izin vermemesi gibi etkenler, deprem riskinin farkında olan ve uygun koşullar sağlandığında kenti terk etmeyi isteyen bireyleri dahi İstanbul'a bağlı kılmaktadır. Bu durum ise, afet riskine karşı alınan önlemler bağlamında, afet öncesi süreçte var olan ancak çoğunlukla göz ardı edilen sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri görünür kılmaktadır.

Görüşmeciler, İstanbul'dan göç etme kararında ailevi ve sosyal bağların da önemli olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle geniş aile üyelerinin İstanbul'da kalması, sıkça başvurulan aile içi dayanışma pratiklerinin ve toplumda yaygın olan bakım zincirlerinin kopma riski, taşınma kararını zorlaştıran başlıca etkenlerden biri olarak öne çıkmaktadır.

> Tek başıma düşünemiyorum çünkü ben çalıştığım için benim çocuklarıma kayınvalidem bakıyor. Biz aynı binadayız. Kayınvalidemi de taşımam lazım (Ayla, İstanbul'dan göç etmek isteyen ancak henüz etmemiş görüşmeci).

Riskli bir binada, farklı dairelerde olmak üzere eşinin ailesiyle birlikte yaşayan Ayla, çalıştığı süre boyunca çocuklarının bakımında kayınvalidesinden destek aldığını belirtmektedir. Bu nedenle, olası bir taşınma durumunda hem bu aile içi bakım düzeninin devamlılığını sağlamak hem de kendi çalışma hayatını sürdürebilmek için eşinin ailesiyle birlikte taşınması gerektiğini, bunun ise özellikle

şehir dışına taşınma söz konusu olduğunda maddi ve lojistik yükü ciddi biçimde artırarak kararın uygulanabilirliğini sınırladığını ifade etmektedir. Ayla'nın durumu, literatürde "bakım temelli karşılıklılık ilişkileri" (Finch vd., 2003; Thelen, 2015) olarak tanımlanan, aile üyeleri arasında karşılıklı bağımlılığa dayalı bakım pratiklerinin afet öncesi hareketlilik kararlarını nasıl şekillendirdiğini gösteren çarpıcı bir örnektir. Benzer biçimde, bazı diğer görüşmecilerin de geniş aile üyeleriyle bu tür bakım ilişkileri içinde oldukları ve bu nedenle İstanbul'da kalmayı tercih ettikleri görülmektedir. Bakım ilişkisinin ters yönde işlediği durumlar da mevcuttur. Örneğin, bazı görüşmeciler, yaşları ilerlemiş anne ve babalarının kendilerine ihtiyaç duyabileceğini belirterek İstanbul'dan ayrılma kararını ertelemektedir.

Son olarak, şehirden ayrılmayı zorlaştıran sosyal faktörler arasında arkadaşlık ilişkileri, sosyal hayat ve iş yaşamında kurulan "network"ler öne çıkmaktadır. Görüşmeciler, taşınmanın hem sosyal bağların hem de meslekî bağlantıların kaybına yol açabileceği endişesinin İstanbul'dan ayrılma kararını güçleştirdiğini belirtmektedir.

Deprem riskine karşı korunmanın en geçerli çözümü, tüm görüşmeciler tarafından ya şehri terk etmek ya da bu imkân mevcut değilse şehir içinde daha güvenli olduğu düşünülen bir bölgeye taşınmak, yani afet öncesi bir hareketlilik gerçekleştirmek olarak ifade edilmektedir. Ancak bireysel sermaye yetersizliği, aile ve sosyal ilişkiler gibi bağlayıcı unsurlar veya çeşitli yapısal kısıtlar nedeniyle, deprem endişesi taşıyan bireylerin yalnızca bir kısmı bu tür bir hareketliliği gerçekleştirebilmektedir. Buna karşın, İstanbul'da kalmaya devam eden ve benzer kaygılar taşıyan bireylerin de, içinde bulundukları koşullara uyum sağlayarak farklı riskle baş etme biçimleri geliştirdikleri görülmektedir.

Riskle yerinde baş etme biçimleri

Deprem riskinin farkında olup şehirden ayrılma niyeti taşıyan, ancak çeşitli yapabilirlik kısıtlılıkları nedeniyle bu hareketliliği hayata geçiremeyen bireylerin İstanbul'da kalmaya devam ederken riskle başa çıkmak için farklı tutum ve davranışlar geliştirdikleri gözlemlenmektedir. Bu eğilimler üç ana başlık altında toplanabilir: İstanbul'da kalma kararını rasyonalize etme, bilinçli iyimserlik ve deprem riskini bilinçli olarak göz ardı etme.

Bu üç baş etme biçimi arasında en yaygın olarak gözlenen, İstanbul'da kalma kararını rasyonalize etme eğilimi, iki ana şekilde ortaya çıkmaktadır: Birincisi, kentin özellikle iş ve eğitim alanlarında sunduğu olanakların altını çizmek, ikincisi ise bireylerin karşı karşıya oldukları ekonomik ve sosyal kısıtlılıkları vurgulamasıdır. Bu unsurlar, özellikle de sosyal ve ekonomik engeller, afet öncesi dönemde yer değiştirmenin önünde somut engeller oluşturmaktadır. Ancak görüşmeciler bu faktörleri yalnızca nesnel gerekçeler olarak değil, aynı zamanda

kendi kararlarını meşrulaştıran ve duygusal olarak İstanbul'da kalma tercihlerini pekiştiren stratejik bir söylemin parçası olarak dile getirmektedir.

> Döndüğümde mesela depremden korkan insanlar üzerine bir haber yazmıştım. O yüzden adım adım izledim yani. İlk başta herkes çok korkuyor, herkes kaçmayı falan düşünüyor. Sonra zamanla herkes bir şekilde tekrar inkâr politikasına dönüyor katı olarak. Yok bilmem ne, çocuğun okuluymuş, işmiş, şuymuş, o evmiş, mişmişmişmiş yani. Böyle her seferinde insan kendine bahane buluyor, yani kendi durumunu, düzeninini bozmamak için (Ceren, İstanbul'dan başka bir şehre göç etmiş görüşmeci).

2023 depremlerinin ardından İstanbul'dan ayrılma kararı alan ve bu konuda yazılar kaleme almış bir gazeteci olan Ceren, şehirdeki deprem riski nedeniyle ciddi endişeler taşıyan ve şehirden ayrılmayı düşünen pek çok kişinin zamanla çeşitli gerekçelere tutunarak İstanbul'da kalma kararlarını rasyonalize ettiğini gözlemlediğini aktarmaktadır. Benzer şekilde, görüşmeler sırasında deprem riskinin farkında olmalarına rağmen İstanbul'da yaşamayı sürdüren katılımcılar da şehirde kalma durumlarını meşrulaştıran bir tavır geliştirmektedir.

Deprem riski algısına rağmen İstanbul'da kalmaya devam edenlerde gözlemlenen ikinci eğilim "bilinçli iyimserlik" olarak adlandırılabilir. Bu eğilim, bireylerin deprem riskine ve İstanbul'da beklenen büyük depreme dair farkındalıklarını korumalarına rağmen, olası olumsuz senaryolara odaklanmak yerine iyimser bir tutumu bilinçli olarak tercih etmeleriyle ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım, literatürde "risk normalizasyonu" (*normalization of risk*) ve "uyarlanmış risk algısı" (*adjusted risk perception*) kavramlarıyla örtüşmektedir. Risk normalizasyonu, tehlikenin varlığının kabul edilmesine rağmen, bu tehdidin gündelik yaşam pratiklerinde olağanlaştırılması ve böylece kabul edilebilir seviyeye indirilmesi olarak tanımlanır (Milleti ve O'Brien, 1992; Clarke, 1989). Uyarlanmış risk algısı ise, bireylerin yaşadıkları mekânın risklerine dair bilişsel çerçevelerini, yaşam tarzı ve sosyal bağlarıyla uyumlu hale getirme sürecine işaret eder (Lindell ve Whitney, 2000). Görüşmecilerin ifadelerinden, bilinçli iyimserliğin de yalnızca duygusal bir savunma mekanizması değil, aynı zamanda gündelik yaşamın devamlılığını sağlamak ve psikolojik yükü azaltmak amacıyla bilinçli olarak inşa edilen bir baş etme stratejisi olduğu anlaşılmaktadır.

> Bazı şeyler çok kulaktan dolma, korku zaten var, insan bazen şaşırıyor o korkuyla ne yapacağını. Bazen olmayacak bir şeye de inanabiliyorsun korkudan (Elif, İstanbul'dan göç etmek isteyen ancak henüz etmemiş görüşmeci).

Görüşme esnasında, medyanın deprem riskine ilişkin "korkunun pompaladığına" inandığını belirten Elif, bu durumun toplumda genel bir paranoya hali yarattığını ve buna bağlı olarak bazı insanların aşırı olumsuz senaryolara inanma eğilimine girdiklerini ifade etmektedir. Kendisi bu nedenle depremle ilgili

karşılaştığı her içeriğe inanmamaya özen gösterdiğini ve iyimser kalmaya gayret ettiğini belirtir.

Bilinçli iyimserlik, görüşmeciler nezdinde deprem riskinin abartıldığına, sanıldığı kadar yüksek olmadığına ya da yakın zamanda gerçekleşmeyeceğine inanma eğilimi üzerinden ortaya çıkan bir baş etme biçimi olarak görülmektedir. Bu inancı sürdürmek ve pekiştirmek amacıyla, katılımcıların bilinçli bir şekilde kendilerini bu yönde ikna etmeye çalıştıkları gözlemlenmektedir. Bazı katılımcılar ise özellikle, depremin gerçekleşmeyeceğini ya da riskin abartıldığını savunan uzman görüşlerini takip ettiklerini ifade etmektedir. Bu tutum da bir bakıma deprem karşısındaki çaresizlik hissinden beslenen ve bu duyguyu yönetmeye yönelik bir baş etme stratejisi olarak değerlendirilebilir.

> Herkes başka bir şey söylüyor. Naci Görür olacak diyor, Üşenmezsoy olmayacak diyor. Ben ona inanıyorum kalben, yani yapacak başka bir şey yok (Arzu, İstanbul'dan göç etmek isteyen fakat şehir içi hareketlilikle sınırlı kalmış görüşmeci).

Son olarak, üçüncü eğilim "deprem riskini bilinçli olarak göz ardı etme" şeklinde tanımlanabilir. Bu tutum, bireylerin deprem tehlikesini hatırlatan unsurlardan kendilerini kasıtlı olarak uzaklaştırma ve bu tür uyaranlara maruz kalmamaya yönelik bilinçli bir çaba göstermeleriyle ortaya çıkmaktadır. Hatırlatıcı unsurlar arasında, çevredeki kişilerin deprem üzerine yaptıkları sohbetler, televizyon programlarında konunun sürekli gündemde tutulması ve sosyal medyada yapılan paylaşımlar öne çıkmaktadır. Görüşmecilerden bazıları, depremle ilgili konuşma ve içeriklerden özellikle kaçındıklarını, bu tür bilgilerin sürekli görünür olmasının ise kaygı düzeylerini artırdığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu strateji, riskin varlığını tamamen inkâr etmekten ziyade, risk hatırlatıcı unsurlarla karşılaşma sıklığını azaltarak psikolojik yükü hafifletme yönünde bilinçli bir baş etme mekanizması olarak değerlendirilebilir.

> *Twitter*, *Instagram* kullanıyorum. *Twitter*'ın çok garip bir işlevi var Türkiye'de. Her şeyi daha histerik hale getiriyor (İrem, İstanbul'dan göç etmek isteyen fakat şehir içi hareketlilikle sınırlı kalmış görüşmeci).

Görüşmecilerden İrem, gerek ülke gündemi gerekse deprem riski konusunda hangi kanallar üzerinden bilgi sahibi olduğu sorulduğunda, temel olarak sosyal medya platformlarını takip ettiğini, çünkü geleneksel medyaya kıyasla daha fazla bilgiye daha çabuk ulaşabildiğini belirtmiştir. Ancak bir diğer yandan sosyal medya içeriklerinin sık sık toplumu endişeye sürükleyen unsurları öne çıkardığını ve bunun zaman zaman deprem riski konusunda da bu şekilde olduğunu düşündüğünü eklemiştir. Benzer bir çizgide bazı katılımcılar da, başka bir şehre taşınma imkânlarının bulunmaması nedeniyle deprem kaygısının kendileri açısından işlevsiz olduğunu düşünmekte ve bu nedenle sosyal medya platformla-

rında depremle ilgili kelimeleri engelleme, deprem konulu televizyon programlarını izlememe gibi yöntemlere başvurduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla bu strateji, riskin varlığını tamamen inkâr etmekten ziyade, onunla zihinsel olarak karşılaşma sıklığını azaltarak psikolojik yükü hafifletmeye yönelik bir "kaçınma temelli baş etme" (*avoidance coping*) mekanizması olarak değerlendirilebilir (Endler ve Parker, 1990).

> Mesela ben elimden bir şey gelmediği için görmezden geliyorum her şeyi, Naci Görür'ü görünce bir daha bana göstermeye basıyorum. Naci Görür'ün dedikleri olursa ne olacak acaba, bunları düşünmemek için bakmıyorum. Ben gündemi takip etmeyi bıraktığım için kafam rahatladı da bunlar başıma gelince ne olacak acaba (Aydın, İstanbul'dan göç etmek isteyen ancak henüz etmemiş görüşmeci).

Bu ifadeler, deprem riskinin farkında olan ancak şehir değiştirme imkânı bulunmayan bireylerin geliştirdiği baş etme biçimlerinin çoğunlukla çaresizlik hissinden beslendiğini göstermektedir. Söz konusu eğilimler, riskin tamamen ortadan kaldırılmasından ziyade, mevcut kaygının yönetilmesine ve gündelik yaşamın sürdürülebilir kılınmasına odaklanmaktadır. Afet riskine karşı hissedilen bu çaresizlik duygusu, bazı katılımcılar tarafından açıkça da dile getirilmiştir.

> Herkes bir deprem olacağını farkında, sadece çaresiz oldukları için alışmaya başladılar (Aydın, İstanbul'dan göç etmek isteyen ancak henüz etmemiş görüşmeci).

Afete karşı bireysel sorumluluk

Çalışmamızda, İstanbul'daki deprem riski bağlamında afet öncesi göçü gerçekleştirenler ve gerçekleştiremeyenler incelendiğinde farklı düzeylerde alınan önlemlere rağmen öne çıkan ortak bir olgunun varlığı görülmektedir. Bu da her iki grubun da afete karşı geliştirdiği baş etme biçimlerinde ve aldığı önlemlerde bireysel bir yol izlemeleridir. Önceki bölümlerde de değinildiği gibi, katılımcılar deprem riski karşısında çevreleriyle ya da geniş aile üyeleriyle kolektif bir dayanışma planlamamakta ve dayanışma yalnızca çekirdek aile sınırında kalmaktadır. Dolayısıyla, daha etkili olabilecek kolektif eylemler yerine bireysel önlemlere yönelme eğilimi öne çıkmaktadır.

Bireysel önlemlere dair bu eğilim yalnızca afet koşullarında çevre ile dayanışma konusundaki eksikliklerle ilgili değildir, aynı zamanda bireyin bu konuda hissettiği sorumluluk duygusunun da bir ifadesidir. İstanbullular deprem riskine karşı önlem alma sorumluluğunu bireysel düzeyde üstlenmiş ve bu sorumluluğun devlete değil, öncelikle bireye ait olduğu düşüncesini büyük ölçüde içselleştirmişlerdir. Bu durumu yalnızca yetkililere yönelik güvensizlikle açıklamak yetersiz kalmaktadır. Daha geniş bir çerçevede değerlendirildiğinde, bireylerin içinde yaşadıkları toplumla birlikte zarar görebilecekleri bir afet karşısında bi-

reysel çözümler geliştirmeleri, neoliberal öznelliğin afet bağlamındaki yansımalarından biri olarak görülebilir. Bu neoliberal öznellik, İstanbul'daki deprem riski özelinde iki biçimde gözlemlenmektedir: İlki, afete karşı alınan önlemlerin yalnızca bireysel düzeyle sınırlandırılması, ikincisi ise yetkililerden bu konuda herhangi bir beklenti içinde olunmamasıdır. Görüşmelerde de ifade edildiği üzere, bu tutum İstanbul'un büyüklüğü nedeniyle afet sonrası kamu kurumlarının yetersiz kalacağını düşüncesi veya geçmiş deneyimlerden ötürü riskle baş etme konusunda yetkililere duyulan güvensizlik gibi farklı gerekçelere dayanabilmektedir.

Bu neoliberal özneleşme biçiminin kuşkusuz önemli sosyo-politik sonuçları bulunmaktadır. Bireyler, afet riskine karşı bireysel sorumluluk duygusunu içselleştirdikçe bu alandaki haklarını talep etme ve yetkilileri hesap vermeye zorlama eğiliminden uzaklaşmaktadır. Böylece kamusal otoritelerin afete hazırlık konusundaki yükümlülüklerini yerine getirmeleri için toplumsal baskı da zayıflamaktadır. Dahası, bu durum yalnızca bireylerin kamusal sorumluluk mekanizmalarından geri çekilmesine yol açmakla kalmaz, aynı zamanda Foucault'nun (2004) neoliberal öznellik analizinde ve Brown'un (2015) neoliberal rasyonalite tartışmasında işaret ettiği üzere, kolektif sorunların kişisel risk yönetimi çerçevesinde ele alınması eğilimini de pekiştirir. Brown'a göre neoliberal rasyonalitede *homo politicus*'un yerini *homo oeconomicus* alır ve yurttaş, kolektif karar alma süreçlerine katılan siyasal bir özne olmaktan çıkarak yaşamını sürekli optimize eden ekonomik bir aktöre indirgenir. Bu yeni özneleşme biçiminde yurttaşlık yatırım, rekabet ve kişisel risk yönetimi mantığı üzerinden tanımlanırken, haklar ve özgürlükler de bu ekonomik çerçeve içinde yeniden anlam kazanır. Sonuç olarak, yurttaşın kolektif karar alma süreçlerindeki rolü daralır, kamusal sorunlara yönelik ortak hareket kapasitesi zayıflar. Afet riskinin yüksek olduğu bir bağlamda ise bu eğilim, çözüm arayışını bireysel düzeyle sınırlandırarak toplum genelinde kolektif çaresizlik duygusunun yerleşikleşmesine zemin hazırlar.

Robert Castel'in (1995, 2009) toplumsal bağ ile sosyal güvence arasındaki ilişkiye dair vurgusu da, bu bireyselci yönelimin doğurduğu sonuçları anlamak açısından aydınlatıcıdır. Castel'e göre, bireylerin yakın akrabalık ya da yer temelli koruma ilişkilerine bağımlı olmaksızın topluma tam üyeliklerini sürdürebilmeleri, tarihsel olarak sosyal devletin sağladığı "destekler" sayesinde mümkün olmuştur. Ancak sosyal güvencelerin zayıflaması, bireyleri kolektif dayanışma kanallarından koparark onları kendi kaderlerine terk eder. Bu süreç, Castel'in "yitik birey" (*individu par défaut*) ve "hipermodern yersiz yurtsuz" olarak tanımladığı, aidiyet bağları zayıflamış ve güvence mekanizmalarından yoksun özne tipini üretir. Afet gibi yüksek riskli bağlamlarda bu durum, hem kolektif çaresizlik duygusunu pekiştirir hem de toplumsal bağın yeniden inşasını zorlaştırır. Dolayısıyla, bireysel çözümlere yönelme eğilimi yalnızca neoliberal öznelliğin değil, aynı zamanda sosyal güvencelerin erozyonunun da bir sonucudur.

Sonuç olarak, İstanbul'da deprem riski karşısında ortaya çıkan bireyselci yaklaşım, kolektif çaresizlik duygusunu pekiştiren ve toplumsal dayanışma potansiyelini sınırlayan neoliberal bir öznellik biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, İstanbul'daki deprem riskinin oluşturduğu afet öncesi bağlamı inceleyerek, İstanbulluların risk algısını, riskle baş etme biçimlerini ve afet öncesi hareketliliğin (*pre-disaster mobility*) belirleyici dinamiklerini anlamayı amaçlamaktadır. Makalenin ilk bölümünde afet sosyolojisi, afet öncesi hareketlilik ve göç sosyolojisi literatüründen yararlanılarak kuramsal bir çerçeve sunulmuş, ikinci bölümde ise saha çalışmasından elde edilen bulgular değerlendirilmiştir. Araştırma kapsamında, deprem riski nedeniyle İstanbul'dan ayrılmak isteyen on sekiz kişiyle derinlemesine görüşmeler yapılmış, bu kişilerden bir kısmı afet öncesi hareketliliği gerçekleştirebilmişken, bir kısmı gerçekleştirememiştir. Böylece, afet öncesi hareketlilik bağlamında iki grup arasında karşılaştırmalı bir analiz imkânı oluşmuştur.

Bulgular, İstanbulluların deprem riski karşısında farklı baş etme biçimleri geliştirdiklerini göstermektedir. Bunlardan bazıları, riski zihinsel düzeyde yönetmeye dönük bilinçli iyimserlik ya da kaygı uyandırıcı unsurlardan uzak durma gibi tutumları kapsarken, bir kısmı ise deprem riski açısından güvenli olmadığı düşünülen yerlerden uzak durma, deprem çantası hazırlama, olası bir deprem için kaçış planı hazırlama gibi çeşitli önlemler almaya yöneliktir. Ancak bu önlemlerin sürekliliği kırılgandır. Özellikle diğer şehirlerde yaşanan depremler veya medyanın konuyu ele alış biçimi gibi risk hatırlatıcı unsurlar, alınan önlemlerin hem niteliğini hem de devamlılığını etkilemektedir. 6 Şubat 2023 depremleri, bu bağlamda İstanbul'daki riski güçlü biçimde hatırlatan bir kırılma noktası olmuş ve daha radikal önlemlere, örneğin şehir dışına taşınma ya da şehir içinde daha güvenli olduğu düşünülen semtlere yerleşme gibi afet öncesi hareketlilik biçimlerine yol açmıştır.

Afet sosyolojisi literatüründe afet sonrası göç dinamikleri geniş biçimde tartışılmakta ve bu dinamiklerin, afetlerden bağımsız göç kuramlarıyla da büyük ölçüde uyumlu olduğu görülmektedir. İstanbul'daki afet öncesi hareketlilik de bu kuramsal çerçeveyle benzer bir tablo ortaya koymaktadır. Hein de Haas'ın (2021) "niyetler ve yapabilirlikler" çerçevesinde ifade edildiği üzere, afet öncesi göçte de niyet her zaman eyleme dönüşmemekte ve çeşitli ekonomik, sosyal, ve yapısal kısıtlar hareketliliği sınırlandırmaktadır. İstanbul'daki vakalarda, ekonomik yetersizlikler, sosyal bağlar ve iş olanakları şehirden ayrılma kararını şekillendiren en belirgin faktörler olarak öne çıkmaktadır. Riski fark eden ve göç etmek isteyen pek çok kişi bu faktörlere bağlı olarak harekete geçememekte, bu da potansiyel afetler karşısında geniş bir nüfusun kırılgan konumunu sürdürmesine yol açmaktadır.

Araştırmanın dikkat çekici bulgularından biri, deprem riskine karşı alınan önlemlerde belirgin bir bireysellik eğiliminin hâkim olmasıdır. Gerek küçük ölçekli önlemler gerekse afet öncesi yer değiştirme kararları, çoğunlukla bireysel imkânlar dahilinde ve en fazla çekirdek aile düzeyine genişleyebilen bir dayanışmayla hayata geçirilmektedir. Dolayısıyla kolektif dayanışma pratikleri son derece sınırlıdır ve afetler konusunda yetkililere duyulan güvenin zayıf olması da bu eğilimi pekiştirmektedir. Daha da önemlisi, afetlere karşı önlem alma sorumluluğunun katılımcılar tarafından büyük ölçüde bireysel düzeyde içselleştirilmiş olmasıdır. Bu durum, bir yandan toplumsal ölçekte bir afet hazırlığını güçleştirirken, diğer yandan kamu otoritelerinin bu bağlamda sorumluluk üstlenmesi yönündeki talep ve baskıyı da zayıflatmaktadır.

Sonuç olarak, çalışma, İstanbul'daki deprem riski karşısında afet öncesi hareketliliğin ve riskle baş etme biçimlerinin, ekonomik ve sosyal kısıtların yanı sıra bireyselleşmiş sorumluluk anlayışı ve sınırlı kolektif dayanışma koşullarında şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu tablo, afetlere karşı toplumsal kırılganlığın yalnızca fizikî risklerden değil, aynı zamanda kamusal sorumluluk mekanizmalarının zayıflaması ve toplumsal bağların aşınmasından beslendiğine işaret etmektedir. Afet hazırlığının bireysel düzeyde içselleştirilmesi, ortak hareket kapasitesini sınırlandırmakta ve risk yönetimini özel alanla sınırlı tutarak kolektif eylem imkânlarını daraltmaktadır. Böylece, yüksek risk ortamında çözümün bireysel çerçeveye hapsolması normalleşirken, bu durum uzun vadede hem dayanışma ağlarının hem de kamusal hesap verebilirliğin zeminini aşındırmakta ve toplumsal düzeyde bir kolektif çaresizlik halinin yerleşikleşmesine zemin hazırlamaktadır.

KAYNAKÇA

Bakewell, O. (2021) "Unsettling the boundaries between forced and voluntary migration", *Handbook on the Governance and Politics of Migration*, DOI: https://doi.org/10.4337/9781788117234.00017

Barnett, J. ve McMichael, C. (2018) "The effects of climate change on the geography and timing of human mobility", *Population and Environment*, 39(4): 339-356.

Brown, W. (2015) *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*, Zone Books, Brooklyn, New York.

Brun, C. (2015) "Active waiting and changing hopes: Toward a time perspective on protracted displacement", *Social Analysis*, 59(1), DOI: https://doi.org/10.3167/sa.2015.590102

Castel, R. (1995) *Les metamorphoses de la question sociale: Une chronique du salariat*, Fayard, Paris.

Castel, R. (2009) *La montée des incertitudes: travail, protections, statut de l'individu*, Éditions du Seuil, Paris.

Clarke, L.B. (1989) *Acceptable risk?: Making decisions in a toxic environment*, University of California Press, Berkeley, CA.

Danış, D. (2024) "Şubat 2023 depremleri Sonrası Toplumsal Eşitsizlikler ve Göç örüntüleri", *reflektif*, DOI: https://doi.org/10.47613/reflektif.2024.177

de Haas, H. (2021) "A theory of migration: The aspirations-capabilities framework", *Comparative Migration Studies*, 9(1), DOI: https://doi.org/10.1186/s40878-020-00210-4

Dynes, R. R. Marchi, B.D. ve Pelanda, C. ed. (1987) *Sociology of disasters: Contribution of Sociology to Disaster Research*, Franco Angeli, Milano.

Elliott, J.R. (2015) "Natural hazards and residential mobility: General patterns and racially unequal outcomes in the United States", *Social Forces*, 93(4): 1723-1747.

Enarson, E.P. (2012) *Women confronting natural disaster: From vulnerability to resilience*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, CO.

Endler, N. S. ve Parker, J.D. (1990) "Multidimensional Assessment of Coping: A Critical Evaluation", *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(5): 844-854.

Erdik, M. ve Durukal, E. (2007) "Earthquake risk and its mitigation in Istanbul", *Natural Hazards*, 44(2), 181-197.

Erikson, K.T. (1976) "Disaster at Buffalo Creek. loss of communality at Buffalo Creek", *American Journal of Psychiatry*, 133(3): 302-305.

Finch, J. ve Mason, J. (2003) *Negotiating family responsibilities*, Routledge, Londra ve New York.

Fothergill, A. ve Peek, L.A. (2004) "Poverty and disasters in the United States: A review of recent sociological findings", *Natural Hazards*, 32(1), 89-110.

Foucault, M. (2004) *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*, Seuil/ Gallimard, Paris.

Gill, D.A. ve Ritchie, L.A. ve Picou, J.S. (2016) "Sociocultural and psychosocial impacts of the Exxon Valdez oil spill: Twenty-four years of research in Cordova, Alaska", *The Extractive Industries and Society*, 3(4): 1105-1116.

Gray, C., Frankenberg, E., Gillespie, T., Sumantri, C. ve Thomas, D. (2014) "Studying displacement after a disaster using large-scale survey methods: Sumatra after the 2004 tsunami", *Annals of the Association of American Geographers*, 104(3): 594-612.

Hugo, G. (1996) "Environmental concerns and international migration", *International Migration Review*, 30(1): 105.

Hunter, L.M. (2005) "Migration and Environmental Hazards", *Population and Environment*, 26(4): 273-302.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi. (2018) *İstanbul ili genelinde afetler karşısında sosyal hasar görebilirlik araştırması*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Deprem ve Zemin İnceleme Şube Müdürlüğü, erişim tarihi: 23 Ağustos 2025, https://depremzemin.ibb.istanbul/tr/istanbul-ili-genelinde-afetler-karsisinda-sosyal-hasar-gorebilirlik-arastirmasi

İstanbul Büyükşehir Belediyesi. (2019) *İstanbul ili olası deprem kayıp tahminlerinin güncellenmesi projesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Deprem ve Zemin İnceleme Şube Müdürlüğü, erişim tarihi: 23 Ağustos 2025.

Kayaalp, E. (2025) "Anxiety, anticipation and housing crisis in Istanbul", *Palgrave Studies in Urban Anthropology*, 121-138, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-031-78694-5_7

Lindell, M.K. ve Whitney, D.J. (2000) "Correlates of household seismic hazard adjustment adoption", *Risk Analysis*, 20(1): 13-26.

McAdam, J. (2012) *Climate change, forced migration, and international law*, Oxford University Press, Oxford.

Mileti, D.S. ve O'Brien, P.W. (1992) "Warnings during disaster: Normalizing communicated risk", *Social Problems*, 39(1): 40-57.

Myers, C.A., Slack, T. ve Singelmann, J. (2008) "Social vulnerability and migration in the wake of Disaster: The case of hurricanes katrina and rita", *Population and Environment*, 29(6): 271-291.

O'Brien, G., O'Keefe, P., Rose, J. ve Wisner, B. (2006) "Climate change and disaster management", *Disasters*, 30(1): 64-80.

Perls, H. (2020) "US Disaster Displacement in the Era of Climate Change: Discrimination & Consultation Under the Stafford Act", *Harvard Environmental Law Review*, 44(2): 511-552.

Prince, S.H. (1920) *Catastrophe and Social Change: Based Upon a Sociological Study of the Halifax Disaster*, Yayımlanmamış doktora tezi, Columbia University, Siyasal Bilgiler Fakültesi, New York, https://dn790008.ca.archive.org/0/items/catastrophesocia00prinuoft/catastrophesocia00prinuoft.pdf

Quarantelli, E.L. (1989) "Conceptualizing disasters from a sociological perspective", *International Journal of Mass Emergencies & Disasters*, 7(3): 243-251.

Schewel, K. (2019) "Understanding immobility: Moving beyond the mobility bias in migration studies", *International Migration Review*, 54(2): 328-355.

Speare, A. (1974) "Residential satisfaction as an intervening variable in residential mobility", *Demography*, 11(2): 173-188.

Thelen, T. (2015) "Care as social organization: Creating, maintaining and dissolving significant relations", *Anthropological Theory*, 15(4): 497-515.

TÜİK. (2024) *İç Göç İstatistikleri, 2023*, erişim tarihi: 23 Ağustos 2025, https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Ic-Goc-Istatistikleri-2023-53676

UNORC. (2005) *Indonesia: Tsunami recovery status report 8 DEC 2005 - Indonesia*, erişim tarihi: 23 Ağustos 2025, https://reliefweb.int/report/indonesia/indonesia-tsunami-recovery-status-report-8-dec-2005

Van Aalst, M.K. (2006) "The impacts of climate change on the risk of natural disasters", *Disasters*, 30(1): 5-18.

Wachtendorf, T., Brown, B. ve Holguin-Veras, J. (2013) "Catastrophe characteristics and their impact on critical supply chains: Problematizing materiel convergence and management following Hurricane Katrina", *Journal of Homeland Security and Emergency Management*, 10(2), https://doi.org/10.1515/jhsem-2012-0069

Wolpert, J. (1966) "Migration as an adjustment to environmental stress", *Journal of Social Issues*, 22(4): 92-102.

Zickgraf, C. (2021) "Climate change, slow onset events and human mobility: Reviewing the evidence", *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 50: 21-30.

Abstracts (İngilizce özetler)

The autobiography of Odysseus: Odysseus as storyteller

NAZİYE KALAYCI

Homer's epic of *Odyssey* is a prominent work for discussing the emergence of the political community in its accomplishments and impasses. The new community that emerged in the aftermath of a series of conflicts and compliances acquires a form thanks to a myriad of relations developed by Odysseus on his journey throughout ancient Mediterranean with various creatures. The antagonisms between the civilized and the savage, reason and passion, science and magic, the Self and the Other, city and nature, earth and sea, the old and the new, the future and the past are all channeled in a direction by way of Odysseus. The *Odyssey* is also important in that the narrator steps back to let the protagonist speak for himself, and in this first autobiographical poem of the written period the life story is presented as an imperative for identity construction. Odysseus' transformation by his passing through various models of the self has also defined Hellenic identity, and this is accomplished with the help of the "narrative". It is a narrative where identity building is made possible through autobiography, and autobiography is made possible through affecting the surrounding world. This article aims to discuss the *Odyssey* as an autobiographical work, and examine the various answers given by Odysseus to the mnemonic question: "Who are you?" Changes in Odysseus' identifications as he proceeds from Nobody to "I", from "I" to We, from We to Himself, from Himself to Him will be significant for understanding the relationship between identity construction and autobiography, and also for considering the possibilities and impasses embodied in different constructions. The article will conclude with the argument that a "true" autobiography can only be completed by "an Other".

Keywords: Odysseus, autobiograpghy, identity, prophecy, Levinas, Arendt, Ricœur, Malabou.

Contributions of feminist biography to literary historiography

ZEYNEP TEK

This article explores how feminist biography can challenge the traditional approaches to literary historiography heretofore dominated by a male voice. The main focus of the study is on the potential contributions of writing biographies of Muslim-Turkish women poets and writers from the Ottoman and Republican eras through a feminist perspective. However, initially, the importance of examining anti-feminist writers and the publishing world from a feminist gaze is emphasized. Studies that focus on the history of the patriarchal institutionalization of literature will highlight the strategies that have peripheralized women while also underlying aspects of literary history that are male-dominated. Writing women's biographies from a gender lens allows us to question and transform the criteria, categories, and canons of literary historiography. The section on this topic is structured under three subheadings. The first discusses how feminist biographers approach the lives of women on issues such as objectivity-subjectivity, data use, historicization, generalization, and definitional frameworks in research and writing. The second looks at how biographies of literary women and feminist activists could open up new horizons in literary historiography through a gender perspective. Finally, the third draws attention to how the works of women writers are structured in temporal and spatial ways within patriarchal societies. Therefore, by making use of feminist biographies including analysis of literary works, the article aims to provide critical perspectives against mainstream literary historiography.

Keywords: feminist biography, Turkish literary historiography, women's literature, anti-feminist literature, gender.

*

The revolutionaries of the 1970s: A collection of memory

TANIL BORA

This article, which serves as a presentation of a prosopography study based on the recollections of socialist revolutionaries in Turkey during the 1970s, examines the leftist memory literature pertaining to that period. It questions the "memory conjuncture," that is, under what conditions and when this memory emerged, and who the narrators were. It also looks at these subjects' discussions on the "ethics of memory." It discusses what kind of remembering it is, what kind of reckoning it leads to (or fails to lead to), and tendencies toward nostalgia.

Keywords: Left, 1970s, facing the past, memory, nostalgia.

Alternative historiography, the models of psycho-political journey, obituarial discourses, and national mourning in Kurdish bio-fictions

AHMET ATAŞ

As a genre based on the biographies of actual historical figures, biofiction comprises an important branch of both modern Western and postcolonial literature. Whereas contemporary Western biofictions are predominantly informed by the "celebrity culture," postcolonial biofictions often focus on marginalized lives to both make critical historical rectifications and offer important insights into postcolonial agency. Biofiction is one of the literary genres frequently used by Kurdish authors in line with their postcolonial agenda. The representational investments of the Kurdish authors in actual lives span a broad spectrum, ranging from epic national heroes to classical Kurdish poets, from famous national bards (dengbej) to political figures; however, the lives they predominantly concentrate on are 20th century Kurdish political lives. With its distinct focus on the lives of Kurdish political figures often marginalized in the dominant Turkish historiography, Kurdish biofiction shares a broad cultural agenda with postcolonial biofiction; in exploring postcolonial lives, it concurrently offers alternative historiographies and engages in the construction of national affective economies. Focusing on Kurdish biographical novels that offer fictionalized versions of the biographies of 20th-century Kurdish political figures, this article examines the historiographical practices, methods of canonization, models of psycho-political journey, obituarial discourses, and enactments of national mourning in Kurdish biofiction. Through a critical reading of four biographical novels from Kurdish literature, the study explores the revisional potentials of Kurdish biofiction literature as well as its ideological handicaps, ethical dilemmas, and aesthetic ability and limitations.

Keywords: Kurdish biofiction, postcolonial biofiction, historiography, canonization, postcolonial subjectivity, obituary discourses, national mourning.

*

Lives intersecting in an arbitrary *terra incognita*: American anthropologists in 1960s Turkey

ALİ SİPAHİ

This article documents the rise and fall of interest in Turkey within American (and to a lesser extent Norwegian) anthropology in the late 1960s through the personal trajectories of its practitioners. Focusing on eight scholars who conducted long-term ethnographic fieldwork in different regions of Turkey during the same years, the research narrates the story of the formation and subsequent decline of academic networks, drawing on archival sources and oral history interviews. Shaped by a group biography approach, this narrative aims to blend subjective paths with

the historical context of the academic interest in question. This collective story brings together a series of Turkey studies, little known in the literature or characterized by entirely different features, as parts of a common historical moment. Contributing to the history of anthropology in Turkey, this article also sheds light on field selection practices in American anthropology in the 1960s.

Keywords: American anthropology, group biography, history of science, Turkish studies, 1968, Cold War.

*

Collective helplessness, individual solutions: Pre-disaster mobility in the context of earthquake risk in Istanbul

SUDE ŞİMŞEK - DİDEM DANIŞ

This article examines the effects of earthquake risk in Istanbul on social perceptions and individual decisions, discussing them through the concept of "pre-disaster mobility." Drawing on the literature of disaster sociology, migration sociology, and risk society, the study reveals that the earthquake threat shapes everyday life not only in the post-disaster period but also beforehand. Interviews conducted with actors from different social groups living in Istanbul demonstrate how strongly risk perception influences individuals' spatial strategies. The findings show that the earthquake threat not only leads individuals to limited measures such as preparing an emergency kit or making a disaster plan, but also pushes them toward deeper and more radical solutions, particularly relocation. Two key dynamics emerge in this process. On the one hand, a strong sense of "collective helplessness" is felt throughout society, while on the other hand, individuals develop "individual solutions" by moving to areas they perceive as safe within the limits of their resources. However, these individual escape routes intersect with social inequalities: whereas wealthier groups have the means to move to relatively safer neighborhoods or even other cities (i.e. out-migration from Istanbul), lower-income groups cannot act to the same extent. The article emphasizes that pre-disaster mobility is a social phenomenon observed at the intersection of neoliberal individualization and an environment of insecurity. In this framework, the case of Istanbul illustrates how disaster risk transforms the social fabric and brings to light the tension between individual strategies and collective emotions.

Keywords: Pre-disaster mobility, out-migration from Istanbul, earthquake risk, collective helplessness, neoliberal individualization.

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987: 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyad-

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Kouba, K. ve Pumr, J. (2021) "The Democratic Cost of Consecutive Re-election and Presidential Term-Limit Evasion in Latin America", *Government and Opposition*, doi: https://doi.org/10.1017/gov.2021.51

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Çevrimiçi makaleler ve gazete haberleri:

Bora, T. (2016) "Yerli ve Milli", *Birikim Haftalık*, 6 Ocak, https://birikimdergisi.com/haftalik/7422/yerli-ve-milli

Diken. (2022) "Marketler artık milli güvenlik sorunu haline gelmiştir", 16 Şubat, https://www.diken.com.tr/dilek-gungor-marketler-artik-milli-guvenlik-sorunu-haline-gelmistir/

Toplum ve Bilim

165

Işık Güvensiz kentler, güvensiz yurttaşlar **Savaşçın** Felaket, kriz ve tarih **Alpman** Felaketin politikası **Aslan** Felaket anlatısının uzamı **Çekem** Bilimkurgunun umut etme sorumluluğu **Cangöz** Peki, kadınlar hâlâ gebe kalacak mı? **Delier** Sanatta felakete direnen şey nedir? **Şahin** Bir yabancılaşma hali: Aile felaketlerine şaşırmak **Akınerdem-Babül** Sorumlu vatandaşlar, makbul mahalleler **Bezirgan-Tanış** Hafıza aktivizmi bağlamında protez bellek inşası **Ağören-Güner** Ekofeminist perspektiften iklim hukuku rejimi ve IPCC raporları **Birler** Locke ve Smith'in siyasal düşüncelerinin ekolojik bir analizi

166

Yüksel Ortadoğu kaynak araştırmalarına bir katkı **Sağlam** "Büyük Oyunu Görmek" **Girgin** "Gerçek Çingene" kurgusunun alanda mitleşen hali **Güven** Zorunlu bir kentleşme pratiği: Taşımalı eğitim **Yanık** Popülizm ve halk tartışmaları üzerine bazı notlar **Kocaaga** *Mahalledeki AKP*'ye partiler literatürü üzerinden bakmak **Ulusman** Edebiyat araştırmalarını dünyanın gündemine nasıl açarız?

167

Hünler *Yenik ve Yalnız*: Türkiyelilerin Duygu Durumu **Damar** Taciz, korku, umut, yılgınlık: Kent laikliği **Dede-Aydeniz** Nostalji sarmalı **Göral** Zorla kaybedilenlerin yakınlarının duygu atlası **Dicle** "Neden dünya yıkılmıyor?" **Yaren** Karanlık ve kurak: Politik sinemada Türkiye alegorileri **Özmen** Mağduriyet ve hınç toplumu **Bülbül** Kürtlerin duygudurumu üzerine iki spekülasyon

168

Celep-Meşe İslâmcıların Alevi algısı **Ataş** Kürt romanında post-kolonyal olanı okumak **Taymaz** Emekliler, emekçiler ve AKP **Aşçı-Bal** 2023 ve 2024 seçimlerine farklı bir bakış

169-170

Bozçalı Kürt kaçak petrol ekonomileri ve Eleştirel Petrol Çalışmaları **Gültekin** Türkiye'deki Suriyeliler üzerine tartışmalara bir katkı **Akarlı** "Orta Doğu Çalışmaları": Nereden nereye? Ne için? **Matossian** "Ermeni Çalışmaları"nın marjinalleştirilmesi **Husain** Türkiye'de Çevre Tarihi yazımının serüveni **Altunışık** Ortadoğu Çalışmaları'nın akademik ve toplumsal temelleri **Kara** Müslüman Kardeşler üzerinden radikal İslâmcılığın tesirleri **Bozluolcay** Ortadoğu tarihçiliğinde iktisadın dönüşü: Güncel bir seçki **Koç** Sınır, sınır toplulukları ve devlet-toplum ilişkileri **Altuğ-Yüksel** Avesta Yayınları editörü Abdullah Keskin ile söyleşi

171

Demirkent Weimar'dan öğrenmek, Türkiye'yi düşünmek **Çalıcı** Adalet saraylarında geçmiş, tahakküm ve aldatma **İnanıcı** Avukatlık mesleğinin, baroların doğuşu **Akbulak** Peyami Safa romanlarında duygu ve beden siyaseti **Nuri** *Sinan'ın Günlüğü* eserinde rehberlik, mesuliyet ve metanet **Özsan** Bulgaristan göçmenlerinin grup kimliği **Şimşek** "Yaşayan Türkçemiz" yazılarında öz Türkçe eleştirileri **Arslan** Delhi'den İstanbul'a: Feroz Ahmad'ın ardından

172

Cengiz Babanın bakım veren kızı olmak: Otoetnografik bir yüzleşme **Yaman** Toplumsal yeniden üretim çerçevesinde bakım emeği **Akkan** Bakım krizi ve Türkiye'nin dönüşen bakım rejimi **Ünlütürk** Türkiye'de bakımın ekonomipolitiği **Akalın** Göçmen ev işçilerinin bakım emeği **Yıldırım** Gøsta Esping-Andersen'le söyleşi **Akçaoğlu** Muhafazakâr orta sınıfları yeniden düşünmek **Göksel** Modi döneminde Hindistan'da demokratik gerileme

173

Atacan Mısır'da Müslüman Kardeşler'in imkânsız iktidarı **Mermertaş** 1960'larda Kürt meselesinin *yeniden* keşfi ve tanımlanması **Ünal** Otoriterleşen bir rejimi tanımlama sorunları **Kına** Türkiye'de çatışmalı siyaset (1970-2016) **Aksakal** Nordik metal müzikte Romantizmin yeniden doğuşu **Yürekli** Sosyal medya "demokrasi" açısından bir olanak mı?

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002